ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XVI Maj (5) 1964

119

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres Administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60
Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 26. III. 1964 Druk ukończono w maju 1964
Format A-5 Papier druk. sat. kl.VII 61×86 60 g Ark. druk. 8
Zam. nr 142 26. III. 1964 Nakład 7.000+350 egz. G-38

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XVI Nr 119 (5)
Maj 1964
KRAKÓW

STEFAN WILKANOWICZ

EKUMENIZM A PRZYSZŁOŚĆ CYWILIZACJI

OIKUMENE dla Greków starożytnych to był „zamieszkały okrąg ziemi." W naszych czasach pojęcie ekumenizmu związało się z dążeniem do jedności w łonie chrześcijaństwa. Pierwotna powszechność uzyskała sens religijny i zwężony do ram Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Ostatnio jednak pojęcie ekumenizmu znowu się jakby rozszerza: mówi się o dialogu z judaizmem, a także z innymi wielkimi religiami świata. Nie ulega wątpliwości, że spodziewana wizyta Pawła VI w Indiach stworzy w tej dziedzinie fakty psychologiczne o wielkim znaczeniu.

Można więc już mówić o pewnym rozszerzonym pojęciu ekumenizmu, obejmującym dążenie do jedności religijnej lub przynajmniej do współdziałania różnych religii, nie tylko chrześcijańskich. Czy nie należy jednak pójść jeszcze dalej, czy nie należy mówić o postawie ekumenicznej mającej jeszcze szersze znaczenie, obejmującej dążność do znalezienia wspólnych wartości jako intelektualnej i moralnej bazy tworzącej się cywilizacji planetarnej? Zanim na to pytanie odpowiemy, wypadnie zastanowić się nad źródłami postaw ekumenicznych, nad przyczynami żywiołowego wprost rozwoju ekumenicznych poszukiwań.

ŹRÓDŁA POSTAW EKUMENICZNYCH

Tendencje ekumeniczne występowały od dawna w Kościołach chrześcijańskich. Dziś przypomina się różne inicjatywy i prace, odkrywa się ich coraz więcej. Ale nie ulega wątpliwości, że były to wysiłki samotnych prekursorów lub niewielkich grup, nie znajdujące szerszego oddźwięku i nie budzące zainteresowania, raczej nieufność. Dopiero w ostatnich latach nastąpił jakby „wybuch" ekumenizmu, a ściślej biorąc, jego „odkrycie". Jak to się stało?

Można by wyliczać szereg przyczyn szczegółowych, różnej siły i różnego gatunku. Czyniono to nieraz przy okazji opisywania dziejów ruchu ekumenicznego. Wydaje się, że można by je sprowadzić do dwóch grup, jakby do dwóch „przyczyn generalnych", o zupełnie zresztą różnym charakterze.

Oczywiście, prace teologów o nastawieniu ekumenicznym w pewnej mierze przygotowały grunt. Niemałe znaczenie miał rozwój biblistyki. Ale prawdziwy zwrot mógł nastąpić dopiero wtedy, gdy przyszło przeżycie rozdarcia chrześcijaństwa jako grzechu, i dążenia do jedności jako obowiązku. Innymi słowy musieli się pojawić ludzie odpowiednio wielcy, którzy tak przeżywając dramat podziałów mogli wywrzeć wpływ na szerokie kręgi chrześcijan. Takim człowiekiem był niewątpliwie Jan XXIII. Stojącemu tak blisko Ewangelii takie właśnie przeżycie musiało narzucać się z siłą konieczności. Jako Najwyższy Pasterz był tym, którego słowo rozprasza nieufność i poniekąd zobowiązuje do naśladowania; jako człowiek o nieporównanie ludzkiej prostocie i miłości, w której wyczuwało się tajemnicę świętości, był zdolny do wzruszenia serc i obudzenia nadziei. Dopiero wtedy mogło nastąpić to wielkie poruszenie w Kościele, którego konsekwencji niepodobna przewidzieć. A to poruszenie w Kościele Katolickim zwielokrotniło znaczenie żmudnych wysiłków dokonywanych w łonie Kościołów i wspólnot protestanckich. Praca dokonana w ramach niekatolickiego ruchu ekumenicznego, mająca charakter wytrwałej choć może nieefektownej pracy organicznej, zyskała nową wartość.

Zastanawiając się nad potężnym wpływem Jana XXIII dotykamy sfery tajemnicy. Wierzymy w działanie Ducha Świętego — ale rzadko słowa „Był człowiek posłany od Boga..." nabierają takiej oczywistości i dosłowności, jak w wypadku Papieża Jana. Wypada jednak zadać sobie pytanie, czy nie było jakichś „naturalnych" przyczyn, które wpłynęły na tak silny rozwój ducha ekumenizmu. Zarówno mistyka jak i taktyka jednako należą przecież do rzeczywistości, a Bóg nie ma obowiązku uciekania się wyłącznie do cudownych ingerencji.

Istnieją interpretacje sprowadzające cały ruch ekumeniczny do politycznej taktyki. Według tych opinii źródłem ekumenizmu jest zagrożenie religii przez komunizm. Ruch ekumeniczny miałby więc na celu po prostu mobilizację sił antykomunistycznych. Nie da się zaprzeczyć, że są ludzie religijni, którym widmo komunizmu determinuje widzenie wszystkich rzeczy, i są także inni, niereligijni, którzy wytrwale dążą do wykorzystywania zjawisk religijnych dla ściśle określonych celów politycznych. Ale z drugiej strony niesposób nie dostrzec, że skutki autentycznego ducha ekumenicznego działają przeciw takim zamierzeniom. Po-

stawa ekumeniczna bowiem zakłada tolerancję, dialog, postawę otwartą, uznanie własnych braków, poszukiwanie tego, co łączy, a nie — co dzieli. Poszukiwanie to nie może się ograniczać do sfery ściśle religijnej, ale musi także rzutować na ogół stosunków pomiędzy ludźmi różnych przekonań. Wystarczy tu wspomnieć obie ostatnie encykliki Jana XXIII. Liczne świadectwa wskazują, że w szerokim nurcie ekumenicznym zdecydowanie dominuje postawa autentycznie ekumeniczna, motywy taktyczno-polityczne mogą pojawiać się tylko na marginesach. I nie może być inaczej, bo dla środowisk konserwatywnych, które ewentualnie mogłyby być ostoją ekumenizmu taktycznego, każdy ekumenizm jest nie do przyjęcia — każdy prowadzi bowiem, chcąc nie chcąc, do konieczności nowego spojrzenia na doktrynę, co jest właśnie kamieniem obrazy dla tych środowisk. Nie można zresztą zaprzeczyć, że ekumenizm stwarza pewne niebezpieczeństwo relatywizmu, że to jest problem realny a nie wyimaginowany.

Wspomnieliśmy powyżej o sytuacji ludzkości jako o drugiej „przyczynie generalnej" rozwoju ekumenizmu. Otóż wydaje się, że w ostatnich latach nastąpił w szerszej opinii światowej znamienny zwrot. Sprowadza się on do dość szerokiego rozpowszechnienia następujących przekonań: 1. że wojna doprowadzi do katastrofy cywilizacji; 2. że koniecznie należy jej uniknąć i że to jest możliwe; 3. że rozwiązanie problemu krajów zacofanych i zabezpieczenie rozwoju ludzkości domaga się światowego systemu współpracy; 4. że zadaniem ludzkości jest stworzenie wspólnej cywilizacji planetarnej czyli ogarniającej cały glob; 5. że cywilizacja taka zaczyna się już tworzyć.

Uznanie tych tez prowadzi do zasadniczej zmiany sposobu patrzenia na problemy współczesnego świata. Istniejące radykalne sprzeczności i głęboka obcość pomiędzy narodami, religiami, światopoglądami i cywilizacjami zaczynają być odczuwane jako anachronizmy — bez szans na przyszłość, ale przykre i jeszcze niebezpieczne jako potencjalne zapalniki światowej awantury oraz przeszkody w normalnym rozwoju społeczeństw. Instynkt samozachowawczy domaga się jedności i wspólnoty. Ten zwrot w opinii światowej działa niewątpliwie na rzecz najszerzej rozumianych postaw ekumenicznych, a zatem także sprzyja ekumenizmowi religijnemu.

Przyjrzyjmy się temu ostatniemu bliżej — to pozwoli nam przenieść pewne jego doświadczenia na szerszą płaszczyznę.

DROGI I METODY EKUMENIZMU

Nie trudno zauważyć, że wielką rolę w rozwoju teologii ekumenicznej odgrywają bibliści i historycy. Oni bowiem przygoto-

wują grunt dla eklezjologów. Ważny wkład wnosi także socjologia, zwłaszcza socjologia religii. Nie jest to przypadek, raczej logiczna konieczność. Odnowa Kościołów przebiega w oparciu o dwie tendencje: powrót do źródeł i dialog ze światem, czyli z tym, co jest na zewnątrz danego Kościoła. Obie te tendencje łącznie stwarzają podstawy dialogu ekumenicznego i szanse dojścia do wspólnych przekonań w sprawach zasadniczych. Powrót do źródeł musi oznaczać pogłębienie studiów biblijnych i historycznych, dialog ze światem — głębsze poznanie i zrozumienie nauki i życia innych wspólnot chrześcijańskich. Obecność Kościoła w świecie podlega dialektycznemu prawu wcielania się i odrywania od historycznych form kulturowych. Duch ludzki nie bytuje na ziemi „w stanie czystym", jest zawsze wcielony. Najbardziej transcendentne porywy ducha wtapiają się w kulturę, modyfikując ją zresztą; w okresach osłabienia napięcia religijnego formy kultury przesłaniają istotę religii; przestają być czynnikiem sprzyjającym, stają się nawet zawadą. Odnowa polega wtedy na oczyszczeniu (powrót do źródeł), oderwaniu — i nowym wcieleniu. Powrót do źródeł oznacza powrót do Pisma św. i Tradycji. Aby do Tradycji powrócić, trzeba niekiedy odrzucać przygodne tradycje, którymi Kościół obrasta i które bywają dobre w pewnym czasie i w pewnym miejscu — ale nie zawsze. Historykom, badającym na przestrzeni dziejów stałość i zmienność Kościoła, najłatwiej uchwycić różnicę pomiędzy Tradycją i tradycjami. Stąd ich znaczenie w procesie odnowy. W ruchu ekumenicznym są tym ważniejsi, że mogą przyczynić się do wyświetlenia roli tych właśnie tradycji w procesie rozdarcia. W innej płaszczyźnie podobną rolę spełniają socjologowie, którzy badają uwarunkowania społeczne religii i mogą wykrywać przyczyny obcości czy wrogości, mające czysto socjologiczne podłoże, zgoła nie doktrynalne.

Powrót do źródeł jest warunkiem twórczego dialogu. Powrót ten wzmacnia intelektualnie i uzdolnia do koncentracji na sprawach istotnych. Bez niego może być mowa tylko o eklektyzmie lub kompromisach, prowadzących co najwyżej do porozumienia, ale nie do jedności. Kompromisy takie działają jednak relatywizująco, ich rezultatem musi być wzrost indyferentyzmu. Miałyby one sens tylko wtedy, gdyby chodziło o doraźnie polityczne cele, tak jak to sugerowały „taktyczne" interpretacje ekumenizmu. Z punktu widzenia dobra religii i — o czym poniżej — dobra cywilizacji są bezwartościowe lub szkodliwe.

Spójrzmy jeszcze z innej strony na te dwa czynniki odnowy: powrót do źródeł i dialog ze światem. Czy są one właściwe jedynie dla odnowy Kościoła? Czy nie mają one charakteru ogólnej metody rozwoju każdej postawy ideowej, każdego systemu my-

ślowego? Przecież w gruncie rzeczy sprowadzają się one do dwóch postulatów: okresowego badania podstaw danego systemu myślowego i dróg jego rozwoju, oraz konfrontacji z tym, co rozwinęło się poza nim. Wydaje się, że ta „metoda ekumeniczna" — ma znaczenie całkiem ogólne. Spróbujmy więc zastosować ją poza sferą religii, np. w dziedzinie filozofii.

PRZYKŁAD TOMIZMU

W artykule opublikowanym w 113 n-rze „Znaku" (*Współczesne interpretacje tomizmu*) Mieczysław Gogacz wyróżnia trzy wersje tomizmu, tomizm zachowawczy, otwarty i precyzujący. Najkrócej mówiąc, tomizm zachowawczy charakteryzuje się tendencją do utrzymania tradycyjnie utrwalonej wersji poglądów św. Tomasza, zaś tomizm otwarty tendencją do asymilacji innych systemów filozoficznych, innych problemów, czy metod nauk szczegółowych. Najmłodsza zaś, „precyzująca" interpretacja tomizmu, zwana inaczej wersją „egzystencjalną", dąży do odkrycia prawdziwej myśli św. Tomasza, do wydobycia jej spod nawarstwień interpretacji deformujących — zdaniem zwolenników tego nurtu — sam rdzeń myśli Tomasza, jego teorię bytu. W dalszym ciągu artykułu Autor omawia obszerniej spór pomiędzy wersją zachowawczą a precyzującą, wyrażając przekonanie, że wynik tego sporu ma dla dalszego rozwoju tomizmu znaczenie decydujące. Można się zgodzić z tym twierdzeniem i nie trudno zauważyć, że „tomizm precyzujący" spełnia pierwszy warunek odnowy, o którym mówiliśmy powyżej: powrót do źródeł. Istnieje wyraźna analogia pomiędzy pracami biblistów i historyków Kościoła a poszukiwaniami historyków filozofii zajmujących się — w oparciu o rozwinięty aparat metodologiczny i gruntowną znajomość tekstów — perypetiami myśli św. Tomasza w ciągu wieków. Łatwo również przypuścić, że charakterystyczna dla tomizmu zachowawczego esencjalizująca interpretacja teorii bytu stała się jedną z głównych przyczyn słabego wpływu dorobku Tomasza na całokształt kultury europejskiej, a nawet na etykę i ascetykę chrześcijańską. W tym świetle prace historyków ze szkoły „precyzującej" mają podstawowe znaczenie dla odnowy i rozwoju myśli tomistycznej, a także są niezbędne dla stworzenia możliwości płodnego dialogu z innymi kierunkami filozoficznymi. Wydaje się bowiem, że tomizm zachowawczy ani nie ma do takiego dialogu żadnych skłonności, ani nie rokuje osiągnięcia wartościowych rezultatów. Natomiast tomizm asymilujący (szkoła lowańska) jest nastawiony właśnie na dialog. Tu jednak mamy do czynienia z pewną trudnością. Charakteryzując bliżej tomizm asymilujący Gogacz zauważa, że jego źródłem historycznym są w dużym stopniu te tendencje,

które stały u początków neopozytywizmu — tzn. dążenia do uogólniania wyników różnych nauk, głównie przyrodniczych. Stąd też, zdaniem Autora, tomizm asymilujący popełnia metodologiczny błąd łączenia różnych metod, a niekiedy także syntetyzowania twierdzeń, wykluczających się i sprzecznych ze sobą, bo wynikających z różnych punktów wyjścia i leżących na różnych płaszczyznach. Łatwo się zgodzić, że takie sytuacje się zdarzają i że myśliciele szkoły lowańskiej mieli skłonności do zbyt pośpiesznej i powierzchownej syntezy. Ale trzeba jednak także zauważyć, że dialog nie musi wcale na tym polegać. W pierwszym rzędzie bowiem jego rezultatem ma być dostrzeżenie nowej problematyki, a nie godzenie różnych rozwiązań. Ta problematyka zaś powstaje nie tylko w obrębie danej szkoły, ale zapewne najczęściej poza nią. Przez szereg wieków np. teologia stwarzała dla tomizmu problemy do rozwiązania; w nowszych czasach zanotować należy wpływ rozmaitych teorii z dziedziny nauk szczegółowych oraz innych kierunków filozoficznych. Nie zawsze, a nawet z reguły rzadko jest możliwe syntetyzowanie rozwiązań wypracowanych na gruncie różnych systemów. Zawsze natomiast istnieje potrzeba podjęcia problematyki odkrytej przez inne kierunki myślowe i znalezienia rozwiązania na gruncie danego systemu. Jeżeli zaś rozwiązania takiego nie widać, to być może jeszcze ono nie dojrzało. Istnienie sprzeczności w rezultatach różnych nauk czy różnych poglądów myślowych jest zresztą czymś naturalnym, co ani nie powinno budzić paniki, ani prowadzić do sceptycyzmu czy relatywizmu. Doświadczenie uczy, że podstawową cechą ludzkiego poznania jest aspektowość i fragmentaryczność, zaś rozwój polega nie tyle na totalnym odrzuceniu błędnych systemów czy teorii, ile na odkrywaniu nowych punktów odniesienia i nowych związków. To doświadczenie każe patrzeć spokojnie także na perspektywy ekumenizmu religijnego: upragniona jedność może nastąpić wcale nie przez odrzucenie dogmatów katolickich czy też przez rezygnację z najgłębszych przekonań braci odłączonych, ale dzięki takiemu pogłębieniu i rozszerzeniu teologicznych poszukiwań, że niektóre sprzeczności okażą się pozorne, a niektóre interpretacje po prostu jednostronne, a nie koniecznie fałszywe. Dzieje fizyki np. dostarczają jaskrawych przykładów pogodzenia na innej płaszczyźnie teorii pozornie wykluczających się lub całkowicie niespójnych. Rozwój teologii ekumenicznej już przynosi w tej dziedzinie zaskakujące rezultaty. Nie ma powodu przypuszczać, że nie może to zajść także w filozofii, choć motywy dążenia do jedności są tu bez porównania słabsze, bo trudno przeżywać istnienie różnych kierunków filozoficznych jako „grzech rozdarcia" — to zupełnie co innego.

Trzeba jednak przyznać, że sytuacja filozofii nie przedstawia się zbyt optymistycznie, w szczególności sytuacja tomizmu. Po okresie wielkiego zainteresowania notuje się wyraźne osłabienie jego tętna. Wielu myślicieli chrześcijańskich przestało się nim interesować, szukając inspiracji w innych kierunkach. Ale i inne prądy filozoficzne bynajmniej nie kwitną, choć ukazuje się wiele wartościowych prac. Mówi się nawet o generalnym kryzysie filozofii. W każdym razie nie ona nadaje ton kulturze współczesnej.

Pojawiają się natomiast próby ujęć syntetyzujących na pograniczu filozofii albo poza nią. Tu trzeba wymienić np. personalizm Mouniera, wielką wizję Teilharda de Chardin czy też próby jakiejś „syntezy cybernetycznej". Tomiści, i owszem, interesują się tymi zjawiskami, ale jedno trzeba tu z naciskiem podkreślić: na ogół nie widać związku pomiędzy tomizmem precyzującym a pracami nad nową problematyką filozoficzną, pomiędzy „powrotem do źródeł" a „dialogiem ze światem". Nie widać filozofów, którzy by tak jak Maritain potrafili robić i jedno i drugie. Ściślej biorąc, nie jest to konieczne, aby jeden człowiek robił i jedno i drugie, ale ma to pewne znaczenie psychologiczne, jest bowiem widocznym znakiem koniecznego głębszego związku pomiędzy tymi dwoma kierunkami pracy. Tymczasem konieczność tego związku wcale nie jest dla wszystkich jasna. Niektórzy wytwarzają sobie wtedy dość pesymistyczny obraz sytuacji: jedni grzebią się w historii, odwracając się plecami od współczesnej myśli filozoficznej i współczesnej problematyki, inni zaś całkiem porzucają tomizm i gonią za nowościami zostawiając archiwariuszom troskę o *philosophia perennis*. W istocie rzeczy nie jest tak źle jak się to wydaje powierzchownym obserwatorom. Trzeba tu zresztą dodać, że na pewnym etapie poszukiwań, w fazie poznawania i analizowania nowych prądów czy problemów filozoficznych prace te nie mają bezpośredniego odniesienia do analiz historycznych.

Wypada jeszcze poświęcić kilka słów sytuacji tomizmu w Polsce. Dobrze wiadomo, że w ramach filozoficznego środowiska na KUL'u uformowała się grupa ludzi pracująca intensywnie nad powrotem do źródeł tomizmu. Pisze o tym Mieczysław Gogacz w referowanym powyżej artykule. Nie uformował się natomiast zespół ludzi zajmujących się rodzącą się problematyką filozoficzną. Nie znaczy to, że nie ma prac z tej dziedziny, są i nieraz bardzo cenne, ale globalnie biorąc istnieje pewna dysproporcja pomiędzy obydwoma kierunkami naukowej aktywności. Tymczasem potrzeby w tej drugiej, tzn. współczesnej dziedzinie są niemałe i pilne. Trzeba podkreślić, że chodzi tu nie tyle o dialog z istniejącymi, uformowanymi kierunkami filozoficznymi — bo ten istnieje — ale o głębszą analizę nowych zjawisk, jak np. wspominana już

synteza Teilharda de Chardin, problematyka związana z rozwojem niektórych nauk szczegółowych (fizyka, biologia, cybernetyka) czy też z procesami zachodzącymi w kulturze.

Niektóre luki w dziedzinie nowych zagadnień starają się zapełnić czasopisma, np. „Znak" czy „Więź", ale to, oczywiście, nie wystarczy, bo czasopisma te nie prowadzą i nie publikują prac ściśle naukowych. Pisma tego typu co „Znak" czy „Więź" operują na styku naukowych środowisk filozoficznych i szerokich kręgów ludzi wykształconych, którzy jedynie posiadają pewne zainteresowania filozoficzne, naukowe czy też po prostu „ogólne". Pisma mogą więc sygnalizować naukowcom nowe problemy, powstające zwłaszcza w wyniku zachodzących w kulturze przemian, a jednocześnie mogą kształtować postawy intelektualne szerszego kręgu ludzi. Takie też funkcje pełnią np. numery „Znaku" poświęcone cybernetyce czy biologii. Niemniej nawet dla popularyzacji współpraca filozofów fachowych jest konieczna.

ZNACZENIE CYWILIZACYJNE EKUMENIZMU

Po tej dłuższej dygresji, chyba potrzebnej dla zilustrowania zastosowania „metody ekumenicznej" poza płaszczyzną religijną, powróćmy jeszcze do ekumenizmu religijnego. Jego znaczenie dla budowy cywilizacji planetarnej nie ogranicza się do możliwości przeszczepiania metody. Ważniejsze jest to, że ekumenizm religijny kształtuje postawę ekumeniczną w ogóle, nie tylko w stosunku do innego wyznania. Nie da się być prawdziwym ekumenistą w dziedzinie religijnej i jednocześnie ciasnym integrystą we wszelkich innych dziedzinach. Stąd nie jest przesadą twierdzenie, że prace teologów ekumenicznych pośrednio służą całej ludzkości, są bowiem siłą napędową procesu przekształcania się postaw, procesu nie gwałtownego, ale o bardzo wielkim zasięgu.

Ekumenizm religijny prowadzi ponadto do konfrontacji cywilizacji. Do jakiej konfrontacji?

Obserwując rozwijającą się stale tzw. wymianę kulturalną pomiędzy różnymi krajami często odnosimy wrażenie, że — mówiąc nieco złośliwie — sprowadza się ona do występów folklorystycznych zespołów pieśni i tańca oraz do *tournées* gwiazdorów kultury masowej. Inaczej mówiąc chodzi tu raczej o dość wąsko i płytko pojmowaną propagandę, której znaczenie dla rzeczywistego dialogu jest nikłe. Oczywiście, nie lekceważymy żadnych sposobów, dzięki którym ludzie poznawają się lepiej. Trudno też zamykać oczy na rozwijającą się współpracę naukową, na krążenie dzieł literatury i sztuki, a wreszcie na tak potężne masowe procesy społeczne jak międzynarodowa turystyka i sport. Wszystko to ma mniejsze lub większe znaczenie dla kształtowania się postaw ekumenicznych — albo niestety indyferentnych. W większości

wypadków mamy tu do czynienia z wpływem powierzchownym i nie zawsze korzystnym. Turystyka uprawiana metodą *see Europe from the armchair*, tzn. metodą poznawania świata z okien hoteli i autokarów, chyba minimalnie wpływa na przekształcanie postaw turystów, a nawet pewnie utrudnia im zrozumienie innych społeczeństw — lepiej by się nie ruszali z domu i przeczytali jakąś dobrą książkę podróżniczą. Zaś oglądanie międzynarodowych meczów nierzadko po prostu podsyca szowinizm. Tworzenie się światowego rynku kultury masowej niewątpliwie przyczynia się do powszechnej znajomości i akceptacji pewnych treści — ale na ogół nie są to treści najważniejsze, a często ich wartość budzi wątpliwości. Tymczasem ekumenizm religijny prowadzi do konfrontacji szczególnego rodzaju, można by rzec do styku u źródeł kultury. Religia bowiem dotyka podstawowych zagadnień bytu człowieka: sensu świata, sensu życia i śmierci, postawy wobec innych ludzi, wobec ludzkości. Te zaś sprawy są przecież rdzeniem kultury i jej źródłem. Szukanie jedności religijnej musi prowadzić do wielkiej pracy badania związków pomiędzy religiami i kulturami, do ustawicznego przekładania języków różnych szkół myślowych, zatem do poznawania kultur i cywilizacji w tym, co jest dla nich najistotniejsze. Nie tylko zresztą do samego poznawania — także do szukania podstawowej wspólnoty w sprawach najważniejszych.

Otwierają się tutaj ogromne perspektywy i pojawiają wielkie trudności. Weźmy np. dialog pomiędzy katolikami a prawosławnymi, doktrynalnie najłatwiejszy. Pozorne podobieństwa przy bliższym zbadaniu odsłaniają głębokie różnice postaw, można by chyba mówić o zupełnie innej koncepcji religii, a w każdym razie Kościoła. Ale skąd się biorą te różnice? Co jest w dziejach prawosławia istotą postawy, a co przygodną tradycją? Jaki jest związek prawosławia z kulturą rosyjską? Jeśli faktem jest, że się prawosławie rozwija np. w Paryżu, to jak tam ono wygląda? Jak na świętej górze Athos, a jak w Chicago? Nie są to wcale pytania stawiane przez umysły szczególnie uzdolnione do produkowania problemów, ale zupełnie podstawowe zagadnienia, z którymi się musi zmagać ekumeniczny teolog. I prowadzą go one do wykrywania najistotniejszych podobieństw i różnic nie tylko pomiędzy wyznaniami, ale także cywilizacjami. To zaś jest punktem wyjścia dialogu.

EKUMENIZM INTEGRALNY

Wspomnieliśmy powyżej, że instynkt samozachowawczy domaga się jedności i wspólnoty, że zaczyna przeważać przekonanie o konieczności skutecznej współpracy w skali światowej i konieczności

tworzenia cywilizacji planetarnej. Zwróciliśmy uwagę na wartość ekumenizmu religijnego dla rozwoju takiej cywilizacji oraz postawiliśmy postulat przenoszenia „metody ekumenicznej" na inne dziedziny kultury, np. na teren filozofii. Konsekwentnie idąc dalej powiemy, że dla budowy wspólnej cywilizacji o zasięgu światowym niezbędne jest rozpowszechnienie najszerzej rozumianej postawy ekumenicznej. Nazwijmy ją ekumenizmem integralnym, tzn. całkowitym, całościowym. Rozumiemy przez to postawę, dla której charakterystyczne byłyby np. takie przekonania: 1. że jest prawda w poznaniu ludzkim, chociaż z natury rzeczy pełnia prawdy jest niezmiernie trudno osiągalna; 2. że różne systemy myślowe, w szczególności kierunki światopoglądowe, nigdy nie są zupełnie fałszywe, a przeciwnie, zawsze zawierają jakąś część prawdy i jakieś wartości; 3. że jest powołaniem człowieka dążenie do prawdy a zatem przezwyciężanie jednostronności w dążeniu do pełni prawdy; 4. że to dążenie jest w obecnej sytuacji świata nie tylko obowiązkiem moralnym wobec siebie samego, ale także obowiązkiem wobec ludzkości; 5. że dążenie to zakłada konieczność ustawicznego sprawdzania rozwoju własnych przekonań oraz dokonywania wysiłku zrozumienia przekonań innych (to samo odnosi się do całych szkół myślowych i grup ideowych); 6. że możliwość rozwoju w płaszczyźnie intelektualnej i porozumienia w sprawach praktycznych zależy w wielkiej mierze od postawy moralnej, którą powinno cechować poczucie wspólnoty z innymi ludźmi i szacunek dla ich przekonań.

Tezy te mogą wydawać się banalne, ale potoczna obserwacja wykazuje, że wcale nie wszyscy je uznają i — co ważniejsze — rzadko je realizują. Weźmy np. „pokolenie sceptyków". Zapewne niewielu jest ludzi zdolnych do totalnego i konsekwentnego sceptycyzmu, ale w bardziej umiarkowanych formach musi być on mocno rozpowszechniony, skoro w socjologii mówi się o całym sceptycznym pokoleniu. Reprezentanci tego pokolenia nie muszą twierdzić kategorycznie, że prawda jest nieosiągalna a wszelkie wartości złudne. Wystarczy, jeżeli są przekonani, że osiągnięcie prawdy jest bardzo trudne. Jeśli ów „próg trudności" uzna się za bardzo wysoki, to jasne, że tylko bardzo niewiele nóg go przekracza, zatem przeciętny człowiek musi być sceptykiem. To zaś prowadzi do obojętności, przyczyny licznych chorób społecznych, dobrze nam znanych. Trudno zaprzeczyć, że powszechny, umiarkowany sceptycyzm i indyferentyzm jest poważnym niebezpieczeństwem grożącym cywilizacji światowej. Zbyt liczne mamy świadectwa rozpowszechnienia się tego typu postaw w różnych częściach naszego globu. Nalot swoistego indyferentyzmu zabarwia także główny trzon kosmopolitycznej kultury masowej,

która jest przecież jednym z ważnych czynników tworzenia się cywilizacji planetarnej.

Ale indyferentyzm nie jest tak bardzo niebiezpieczny „sam z siebie", bardziej jako pożywka dla wroga przeciwnego znaku: totalizmu. Dzieje faszyzmów wskazują aż nadto wyraźnie, że rozwijają się one jako reakcja na zagubienie i obojętność. W zdrowym społeczeństwie nie mają zbyt wielkich szans.

Wydaje się, że człowiek współczesny, na ogół biorąc, bliższy jest indyferentyzmu niż totalizmu, na ten ostatni został uodporniony, a nawet uczulony. Ale to nie znaczy, że tęsknota za ludźmi silnej ręki nie może się odrodzić — np. pod wpływem prowadzących do marazmu procesów zobojętnienia, oraz palących potrzeb gospodarczo-politycznych wymagających zdecydowanego działania.

W tej chwili jednak postawa „ekumenizmu integralnego" ma chyba spore szanse; wydaje się, że dla wielkiego odłamu ludzi myślących jest jedynie możliwą. Jałowość indyferentyzmu bije w oczy, a z drugiej strony trudno sobie wyobrazić współistnienie milionów gett przy światowym systemie komunikacji oraz masowych środkach przekazywania myśli.

Powiedzieliśmy powyżej, że charakterystyczne dla odnowy Kościoła tendencje do „powrotu do źródeł" i do „dialogu ze światem" mają znaczenie ogólniejszej metody rozwoju, o której mowa w 5-tym punkcie charakterystyki ekumenizmu integralnego. Otóż ważne jest to, że podobne tendencje dają się niekiedy wyczuwać także i w innych wspólnotach religijnych czy kierunkach ideowych. Przecież ruch ekumeniczny rozwinął się wcześniej w szerszej skali wśród protestantów, a także wśród nich słyszy się hasła powrotu do Lutra. Nie jest także bez znaczenia wzrost zainteresowania młodym Marksem wśród marksistów, jak również ich dążność do głębszego poznania innych współczesnych kierunków filozoficznych. Na innej płaszczyźnie rysuje się zainteresowanie kulturą europejską, pytanie o jej źródła i znaczenie — w związku z tendencjami do gospodarczej i politycznej integracji Europy zachodniej z jednej strony, a z drugiej z rozszerzającym się procesem konfrontacji kultury europejskiej z kulturami Azji czy Afryki.

W podobny sposób jawi się nam na nowo problem kultury i tradycji narodowej. I tu ma pewne zastosowanie postulat powrotu do źródeł oraz postulat dialogu. Powrót do źródeł powinien tu mieć chyba dość dosłowny charakter powrotu do źródeł historycznych. Chodzi o osiągnięcie w miarę możliwości prawdy historycznej, o pogłębienie znajomości dziejów narodu i wyzwolenie się z takich lub innych płytkich i jednostronnych interpre-

tacji fabrykowanych dla nieraz nawet szlachetnych, ale doraźnych jedynie celów. Ta prawda historyczna jest warunkiem żywotności najcenniejszej tradycji, która nie polega na mechanicznym, bezmyślnym powtarzaniu słów i gestów, ale charakteryzuje się sprawnością zajmowania stanowiska i rozwiązywania problemów życia w oparciu o doświadczenie pokoleń. Innymi słowy tradycja w głębszym tego słowa znaczeniu ma cechy cnoty, czyli sprawności, a nie nawyku. Tu leży zresztą pierwszy błąd ciasnych tradycjonalistów biorących nawyk za cnotę.

Dialog ze światem polegałby w mniejszej może mierze (lub nie na początku) na bezpośredniej konfrontacji kultury narodowej z kulturami innych narodów, ale raczej na zmianie perspektywy: spojrzenie na naród jako na organiczną część społeczności ludzkiej, będącej nie abstrakcyjnym symbolem, ale pełną rzeczywistością, której szkielet twardnieje, a mięśnie rozwijają się w oczach. Tu napotykamy na drugi błąd ograniczonych tradycjonalistów: patrzą oni na naród jako na coś wyizolowanego, otoczonego „obcymi", a ludzkość jest dla nich pustym dźwiękiem. Tradycja narodowa w ujęciu tradycjonalistów staje się zaporą w stosunku do prawdziwego postępu, który rozsadza gorsety przeszkadzające w rozwoju ludzkości i stanowiące groźbę dla jej istnienia. Tradycja w ujęciu głębszym staje się wartością będącą warunkiem *sine qua non* powstania zdolnej do życia i rozwoju cywilizacji planetarnej. Wydaje się, że człowiek współczesny jest zdolny — na szczęście — do pokochania tradycji, ale tylko miłością mądrzejszą i szerszą niż jego przodkowie. Tradycjonalizm jest dla niego niezrozumiały i odpychający, zupełnie nie do przyjęcia. Wypada więc zatem rzucić hasło odnowy tradycji i odnowy stosunku do niej.

Zaczątki cywilizacji planetarnej mają niewątpliwie zabarwienie kosmopolityczne i indyferentne. Stąd budzą opór i niepokój, obawy, że ta cywilizacja światowa przekreśli zarówno wartości narodowe jak i ideowo-społeczne wypracowane w ramach tych czy innych wspólnot światopoglądowych czy ugrupowań ideologicznych. Ale powstanie takiej lub innej cywilizacji światowej jest przesądzone; alternatywą dla niej może być tylko wojna lub chaos.

Odmowa dialogu w imię ochrony wartości grupowych nie ma sensu: bardzo słabo je chroni, a na dłuższą metę naraża na ogromne niebezpieczeństwo. Chodzi więc o to tylko, jaka ta cywilizacja będzie, jaka powinna być.

Zdrowy rozsądek pokazuje, że ujednolicenie tej mozaiki przekonań religijnych, filozoficznych czy politycznych, tej mozaiki obyczajów, które spotykamy w różnych zakątkach świata, nie

jest możliwe. Nie jest także potrzebne, a przeciwnie, byłoby szkodliwe. Tylko przy pomocy brutalnej, potężnej siły można by osiągnąć chwilową pozorną jednolitość. Choćby tylko burzliwy rozwój techniki i nauki powoduje szybkie tempo zmian społecznych, które niejako automatycznie zakłócają ustalony porządek rzeczy. Stwierdzenie i uznanie potencjalności człowieka, jego ustawicznej dążności do poznawania i szukania wartości musi prowadzić do pluralistycznej wizji ludzkości. Świat nie potrzebuje jednolitości, potrzebuje jedynie minimum jedności, która jest czym innym. Jednakowe lotniska, opakowania i tańce jeszcze tej jedności nie stwarzają, chociaż zmniejszają poczucie obcości. Chciałoby się zaryzykować powiedzenie, że chodzi o minimum jedności światopoglądowej. To nie jest tak bezsensowne, jak na pierwszy rzut oka wygląda: nikt nie liczy na to, żeby ludzkość jako całość rozstrzygnęła np. problem istnienia Boga, ale wydaje się możliwe osiągnięcie pewnej jedności postaw, określanych np. w podobny sposób jak cechy ekumenizmu integralnego. Bardziej tu bowiem chodzi o wspólnotę poszukiwania niż o wspólny kanon tez filozoficznych. A to już stanowi pewną bazę dla cywilizacji.

Oczom niektórych proces tworzenia się cywilizacji światowej przedstawia się jako proces standaryzacji i niwelacji. Nie da się zaprzeczyć, że te elementy w nim istnieją. Ale jednocześnie trzeba dostrzec, że mamy tu także zjawisko przeciwne: wzmożenie dialogu, rozwoju i współzawodnictwa. Niewątpliwie nasze świadome działanie na to właśnie powinno kłaść nacisk. Ogromnie upraszczając można by zaryzykować twierdzenie, że dominujący dziś na Zachodzie typ kultury masowej jest raczej czynnikiem niwelującym, podczas gdy odnowione tradycje narodowe „w stanie dialogu" mogą być potężnym czynnikiem współzawodnictwa i rozwoju.

W głośnej książce Gregory Bauma (*Progress and Perspectives*) znajdujemy takie sformułowanie: „Uważamy więc ruch ekumeniczny za działalność wewnątrz Kościoła, która czyni ów Kościół bardziej ekumenicznym, to znaczy czyni jego ekumeniczność bardziej widoczną". Wydaje się, że można zastosować te określenie także do ekumenizmu integralnego. Ruch ekumeniczny wewnątrz każdej wspólnoty światopoglądowej powinien w pierwszym rzędzie dążyć do wydobycia, ukazania i rozwoju jej ekumenicznej treści, jej uniwersalizmu. Prawem paradoksu dochodzimy więc do przekonania, że ekumenizm stawia żądanie indywidualnego rozwoju wspólnotom światopoglądowym, narodom, a także osobom. Tylko ten rozwój indywidualny powinien odbywać się w łączności z wszystkimi innymi i także dla wszystkich.

Stefan Wilkanowicz

JACEK WOŹNIAKOWSKI

ZAPISKI DO ROZWAŻAŃ O WOLNOŚCI

„CO NAJMNIEJ do czasów Arystotelesa — pisze Georges Gusdorf, profesor uniwersytetu w Strasburgu — wolność nie stanowi dla filozofów szczególnej troski: sytuacja człowiecza wyda się im określona, kiedy zbudują koncepcję wszechświata, którego częścią jest człowiek. Podobnie stoicy i epikurejczycy — choć u nich rola jednostki lepiej się uwydatnia — starają się możliwie najrozsądniej usytuować człowieka, jako nieszczególnie ważny składnik całego *universum*. Objawienie chrześcijańskie, przeciwnie, przyznaje człowiekowi rolę kapitalną w całej strukturze prawdy, bo i sama prawda przybrała postać człowieka. Radykalna zatem zmiana perspektyw: chrześcijaństwo — jeśli nawet z braku innych możliwości instaluje się w gotowych już formach kosmosu astrobiologicznego — głosi prymat antropologii... Każdy osobiście toczy walkę, której sam jest stawką... W wyniku pozytywnej oceny Stworzenia przez Biblię, wysoko postawiona zostaje wolność stwórcza. Stąd coś na kształt fundamentalnego optymizmu ontologicznego, którego całkowicie nie zmażą nigdy późniejsze wypaczenia... Gilson mówi, że wedle myśli średniowiecznej *Bóg stworzył człowieka wolnym, bo mu zostawia odpowiedzialność za dojście przezeń do celu: człowiek sam musi wybrać drogę, wiodącą do szczęścia lub tę, która prowadzi do wiekuistej nędzy: człowiek jest zapaśnikiem, który może liczyć nie tylko na własne siły, ale jednak musi liczyć na nie.*"

*

Powiada Herbert J. Muller, profesor Indiana University: „Prawda historyczna, jak mi się wydaje, jest w tej kwestii z istoty swej dwuznaczna. Fakty świadczą, że judeo-chrześcijaństwo uczyniło więcej dla rozwoju wolności niż wszelka inna wielka religia, co widać jasno zwłaszcza przez kontrast ze światem niezachodnim. Z dru-

giej strony przeciwstawiało się ono wolności myśli, słowa i sumienia zacieklej, niż wszelka inna religia (z wyjątkiem mahometanizmu)... Jedną z przyczyn, dla których kościoły stały się popularniejsze dzisiaj niż w XVIII wieku, mimo oczywistego schyłku religii, jest fakt, że ich przywódcy zdali sobie na ogół sprawę (co prawda późno), iż rewolucyjne ideały wolności, równości i braterstwa zawierają się w ich Piśmie świętym. Może najważniejszy wkład chrześcijaństwa dzisiaj w sprawę wolności społecznej, to nauki tak banalne i tak notorycznie gwałcone, że ludzie subtelni mogą wcale ich nie dostrzec. Najprostsza z nich, to ewangelia miłości. Duch miłości dosyć jest rzadki wśród rewolucjonistów, nie łatwo go też wyśledzić u większości reformatorów czy speców od postępu i dobrobytu, dodajmy również, że niekoniecznie promieniuje z wielu kazań, dysput teologicznych lub literackich podobizn społeczności chrześcijańskiej; przepaja on jednak znaczną część współczesnego piśmiennictwa religijnego. Wyjaśnia on prawdziwy żal, jaki odczuły miliony ludzi na wieść o śmierci papieża Jana. Przykazanie miłości łączy się z innymi prostymi koncepcjami, które przyczyniły się do zasadniczych zmian w dziejach Zachodu, zwłaszcza z koncepcją świętości osoby: to wszak podstawa dla naszego postulatu praw człowieka, postulatu niezbyt powszechnego w innych społeczeństwach. Tę olbrzymią różnicę zrozumiałem, rozmawiając z kilkoma uczonymi japońskimi, którzy właśnie zaczęli sobie zdawać sprawę, że owa koncepcja nie stanowi składnika ich własnej tradycji. Jeden z nich powiedział mi z przykrością, że kiedy próbował wyjaśnić studentom, iż pożałowania godna jest tradycja zabójstw politycznych, dodając że w ogóle źle jest mordować ludzi, studenci byli zaskoczeni: spytali, d l a c z e g o źle?

Podobnie wyraża się duch miłości w apostołowaniu przez Alberta Schweitzera czci dla życia. Mówi on, że poszanowanie życia, zawarte w naukach chrześcijaństwa, pomaga zrozumieć czemu niesprawiedliwości społeczne budziły o tyle większe oburzenie na Zachodzie niż w dawnych Indiach, gdzie ludzie świątobliwi głosili oderwanie od doczesności, zatem nie mogli się przejmować nędzą hinduskich mas."

*

Kardynał Léger na drugiej sesji Soboru: „Powiedzmy sobie jasno, że jedność nie sprzeciwia się różnorodności. Dajmy dowód pokory w poszukiwaniu prawdy. Tę samą prawdę dogmatyczną można wyrazić w różny sposób... Kiedy się mówi, że Kościół katolicki posiada całą prawdę, można to pojmować fałszywie jeśli się zapomina, że tajemnica Chrystusa przerasta nas ze wszyst-

kich stron. Nigdy się nie posiada całej prawdy. Święty Paweł mówi o nieprzebranych bogactwach Chrystusowych."

*

Ks. biskup De Smedt w swoim raporcie soborowym o wolności religii: „Katolicy winni prowadzić innych ludzi ku światłu Ewangelii przez modlitwę, pokutę, dawanie świadectwa. Winni się wstrzymywać od wszelkiego nacisku bezpośredniego lub pośredniego. Bóg chce zbawić wszystkich ludzi, ale nie jest sprawą uczniów Chrystusa przeciwstawiać się wolności religijnej drugiego człowieka. Przeciwnie: tych co nie podzielają ich wiary, katolicy mogą prowadzić do Boga właśnie pragnąc, by niekatolicy słuchali głosu swego sumienia." To jest tradycja Ojców, tradycja świętych papieży: powtarzali nieustannie, że *credere non potest homo nisi volens*, a Grzegorz Wielki dodał, że ktoby w kwestiach wiary działał nie perswazją lecz gwałtem, „pod pretekstem nakłaniania ludzi do przyjęcia swych własnych tradycji religijnych, słuchałby tylko swojej woli, nie zaś woli Boga".

*

Ale była Inkwizycja. I żadne zrozumienie kontekstu epoki nie umniejsza w oczach chrześcijanina jej potworności. Podkreślam: w oczach chrześcijanina. Bo wydaje mi się, że z każdego innego punktu widzenia potępianie Inkwizycji zawisa w pozahistorycznej próżni, a właściwie przymierza dzisiejsze, teoretycznie demokratyczne kryteria do ówczesnej praktyki, co jest podwójnym metodycznym błędem. Jeśli byt określa świadomość, to trudno: taki był byt, taka świadomość, takie opłakane skutki. Wiemy w dodatku, że Inkwizycja powstała m. in. w tym celu, by nie dopuszczać do samosądów, jakich dokonywały nad heretykami ciemne, fanatyczne tłumy i nie dopuszczać do samowoli władzy świeckiej w zakresie religii (pierwszy wprowadził karę śmierci dla heretyków notoryczny wróg papiestwa, Fryderyk II). *Inquisitio:* miało to być dociekanie, śledztwo. W tym świetle całkiem logicznie, choć odpychająco, pisze tak wybitny historyk jak Schnürer, że „Inkwizycja była krokiem naprzód w zakresie teorii prawa". *
Chrześcijanina musi jednak ogarnąć groza, kiedy pomyśli, że tych rzeczy dokonywano w imię miłości, kiedy widzi, jakim wypaczeniom ulec może najważniejsze Chrystusowe przykazanie. Chrześcijanin pamięta, że człowiek stworzony został „na obraz i podobieństwo Boże" (fundament godności osoby), że „od jednego

* Gustav Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Padeborn 1926.

przodka pochodzący rodzaj ludzki zamieszkuje na całej ziemi" (fundament równości), że „wszystko co nie jest z przekonania grzechem jest" (fundament wolności sumienia). A jednak była Inkwizycja. Groźna lekcja, jaka się chyba tu rysuje, jest ta: najtrafniejsze nawet, najprawdziwsze poglądy nie chronią ani człowieka ani społeczności przed złem. Może nawet im wyżej wznoszą się te poglądy ku prawdzie, tym delikatniejsza jest równowaga, tym bardziej druzgocący upadek. Największe gwarancje bezpieczeństwa dają zapewne społeczeństwu ludzie w stylu Piłata. „Cóż jest prawda?" Stąd niechęć do gestów drastycznych, radykalnych. Piłat naprawdę zrobił wiele — w tamtych czasach, kiedy śmierć jakiegoś biednego Żyda mało co ważyła — by ocalić Sprawiedliwego. Gdybyż to tylko od niego zależało! Nieszczęściem Piłatów jest, że ich agnostycyzm z natury rzeczy nie może wystąpić w stopniu heroicznym, a jeśli występuje, nie jest już agnostycyzmem, staje się obroną j a k i e j ś wartości, poznawalnej przynajmniej na tyle, że warto jej aż heroicznie bronić. Nieszczęściem Piłata — i podważeniem gwarancji bezpieczeństwa, jaką tacy ludzie dają społeczeństwu — jest umycie rąk wobec fanatycznych okrzyków tłumu, wobec groźby, że „jeśli go wypuścisz, nie jesteś przyjacielem cesarskim".

A jednak uczmy się od Piłata. Miał on bowiem — tak sobie wyobrażam — chwilę, kiedy na postawione sobie samemu zapytanie „cóż jest prawda?" musiał odpowiedzieć, że chociaż go ta prawda ze wszystkich stron przerasta, że chociaż stanowi tajemnicę, to jednak j e s t. „A Piłat zrobił też i napis i umieścił nad krzyżem. A było napisane: Jezus Nazareński, król żydowski". Było napisane to właśnie, czego przedtem uląkł się Piłat. „Jeśli go wypuścisz, nie jesteś przyjacielem cesarskim, każdy bowiem, kto się królem ogłasza, sprzeciwia się cesarzowi... Nie mamy króla, jeno cesarza. Wtedy więc wydał im go na śmierć krzyżową". A teraz pisze nad krzyżem to zdanie politycznie podejrzane, którym go szantażowano, dla którego w końcu wydał człowieka na śmierć. Zwracają mu na to uwagę przedniejsi kapłani. Znamy dobrze odpowiedź namiestnika: *Quod scripsi, scripsi.* To chyba nie tylko odpowiedź gentlemana, który mówi zimno na widok zbyt wysoko żyrowanego weksla: zawsze honoruję swój autograf. Nie: zaskakujący, irracjonalny, nikomu na nic niepotrzebny upór Piłata jest chyba krokiem ku prawdzie, niepojętej i nawet niezgrabnie nazwanej: a przecież ona istnieje i domaga się świadectwa.

Chrześcijanie średniowieczni nie często umieli w swojej praktyce by tak rzec administracyjnej zrobić krok w tę samą stronę, chociaż z diametralnie innego punktu wyjścia. Wiedzieli, że prawda istnieje i domaga się świadectwa. Ale jeśli iść mamy ku

prawdzie niepojętej, nieogarnionej, to Piłat zrobił krok ku prawdzie, oni winni byli zrobić krok ku niepojętości: za mało pamiętali, że ta prawda, częściowo nam objawiona, jest jednak tajemnicą między człowiekiem a Bogiem, że ze wszystkich stron nas przerasta, że „teraz poznaję po części lecz później poznam jakom i poznany jest. Teraz tedy pozostaje wiara, nadzieja i miłość: to troje, a z tych największa jest miłość".



Byt na pewno w ogromnym stopniu warunkuje świadomość. Ale od chrześcijanina wymagać trzeba, żeby w świetle wiecznej prawdy nieustannie poznawał i przełamywał te czasowe uwarunkowania. Może to właśnie jest istota człowieczeństwa, istota wolności. I chyba tylko z tego punktu widzenia ma sens krytyka Inkwizycji: że jej przedstawiciele nie zdołali, znając i wyznając religię miłości, wyłamać się z twardych, okrutnych obyczajów swojej epoki, że nie umieli wyciągnąć wniosków ani logicznych ani praktycznych z podstawowych przesłanek chrześcijaństwa.

Wartoby wiedzieć, jak późny wnuk oceni naszą demokratyczną i postępową epokę, jak oceni wnioski, które wiek XX wyciągnął z powszechnie przyjętych Praw Człowieka i Obywatela. Choćby jednak ocenił je negatywnie (a będzie miał do tego niejakie podstawy), nie stanowi to żadnego usprawiedliwienia Inkwizycji. Usprawiedliwiać jej nie można i nie wolno, ale trzeba próbować zrozumieć jej mechanizm historyczny, bo lękiem napawa i na przyszłość ta ludzka cecha, żeby w imię najpiękniejszych prawd popełniać zbrodnie.

Nadzwyczaj pouczające jest tropienie tego pogranicza, na jakim myśl próbuje przełamać uwarunkowania swoich czasów, dokonując olbrzymiego wysiłku, by przyspieszyć rozwój aparatury pojęciowej i dopasować ją ściślej do prawdy — a wciąż jeszcze wlecze za sobą stare nawyki pojęciowe, wciąż ulega panującym obyczajom.

To uleganie panującym obyczajom bywa zbawienne, bywa też fatalne. Należy do zjawisk z dziedziny integracji społecznej. Prawo musi ograniczać wolność jednostki ze względu na dobro — na wolność — innych jednostek. To ograniczenie dokonywane bywa z reguły w oparciu o jakieś powszechnie przyjęte normy i wartości. Dzisiaj w większości społeczeństw cywilizowanych wyłamuje się z tych norm i naraża się prawu ktoś, kto np. występuje przeciw demokracji lub depce zasadę monogamii. W starożytności tolerowano niedowiarstwo, ale nie bezbożność, bo kult religijny był

składnikiem porządku publicznego: Sokrates musiał wypić cykutę nie ze względów religijnych, tylko ze względów politycznych.* W średniowieczu wyłamywał się ze społeczeństwa ten, kto nie podzielał powszechnych przekonań religijnych. I tu olbrzymia trudność, bo postulat wolności sumienia — wynikający z fundamentalnych przesłanek chrześcijaństwa — musiał wówczas sprzeciwiać się integracji społecznej, nie mówiąc nawet o tym, że długo nie istniała aparatura pojęciowa, w której można by go było wyrazić: wszakże dopiero Albert Wielki zaczął rozróżniać między pewnością obiektywną i subiektywną.

A jednak ku chwale średniowiecznych filozofów powiedzieć wolno, że ten krok postawili, że głosili ową antyintegracyjną, rewolucyjną tezę wolności sumienia. Niekonsekwentnie, na pewno: tylko w mitach zjawiają się Minerwy od razu w pełnej zbroi.

*

Św. Augustyn napisał o sumieniu: „Rozkaz władzy podrzędnej nie obowiązuje, jeśli sprzeciwia się rozkazowi władzy nadrzędnej: tak byłoby, gdyby prokonsul nakazywał coś, czego zabrania cesarz" (*Sermo VI De Verbis Domini*). Ten nieszczęsny prokonsul przewija się gęsto przez teologię średniowieczną: oznacza on sumienie a cesarz oznacza Boga. Zatem sumienie błędne nie może zobowiązywać wbrew Bożym rozkazom. Stąd prawo Kościoła — który przechowuje te rozkazy — do sądzenia sumień... Trzeba było doczekać św. Tomasza, żeby wybrnąć z wadliwego porównania: „Człowieka nie zobowiązuje rozkaz króla czy księcia, jeśli doń nie dotrze. Dociera zaś przez poznanie. Zatem prawo nie wiąże nikogo, jak tylko poprzez znajomość tego prawa." Gdyby więc cesarz i prokonsul wydali dwa sprzeczne z sobą rozporządzenia a każde z nich było przedstawione człowiekowi osobno i wyraźnie, wtedy oczywiście obowiązywałby rozkaz władzy wyższej. Ale to się nie odnosi do sumienia, bo wszak sumienie przedstawia człowiekowi rozkaz Boga: jest więc tak, jakby rozkaz cesarza docierał do człowieka jedynie za pośrednictwem prokonsula. A w takim razie nieposłuszeństwo wobec prokonsula równałoby się nieposłuszeństwu wobec cesarza, niezależnie od tego czy prokonsul przekazuje rozkazy mniej lub bardziej dokładnie (*De Veritate*). W swej *Summie* św. Tomasz tak ostatecznie formułuje sprawę sumienia, które — nawet błędne — zobowiązuje: „Przedmiotem woli jest to, co jej okazuje rozum. Zatem przez sam fakt, że rozum okazuje coś jako złe, wola dążąc za tym staje się winna... Musimy więc mniemać bez zastrzeżeń, że niezależnie od tego,

* Na ten temat por. np. François Chamoux, *La civilisation grecque*, Paris 1963.

czy rozum sądzi trafnie czy błądzi, wola która mu się sprzeciwia jest zawsze zła." I tu sławny przykład: jeśliby kto szczerze uważał, że wiara w Chrystusa jest zła, popełniłby grzech przyjmując chrześcijaństwo.

W teorii był to krok milowy, ale trzeba było kilkuset lat refleksji i debat, żeby wyciągnąć zeń pełne konsekwencje. Ksiądz D'Arcy pięknie wykazuje, że św. Tomasz zawahał się przede wszystkim w niezmiernie trudnej kwestii ignorancji. Ignorancja niezawiniona zwalnia od grzechu, mówi św. Tomasz w *De Malo*, lecz nie zwalnia odeń ignorancja dobrowolna i świadoma. Co to jednak znaczy ignorancja niezawiniona? Tu właśnie św. Tomasz waha się, niedość chyba wyraźnie rozróżniając między przedmiotem ignorancji (nieświadomość faktu, nieświadomość zasady, nieświadomość kary) a podmiotem, który może trwać w ignorancji z własnej winy lub bez własnej winy. Tylko ten drugi, podmiotowy punkt widzenia może wpływać na moralną ocenę ignorancji, tymczasem św. Tomasz stosuje punkt widzenia przedmiotowy: istnieją dla niego sprawy, „które możemy i obowiązani jesteśmy znać". Nie bardzo wiadomo, jakie to są sprawy według św. Tomasza. Chyba w ogóle nie bardzo to wiadomo. Kwestia zaś jest niezmiernie ważna. Od innej strony można ją postawić tak: w jakiej mierze sumienie jest uwarunkowane dziedzicznością i środowiskiem, w jakim stopniu człowiek odpowiada za znieczulenie, czasami monstrualne, za wypaczenie swego sumienia?

Św. Tomasz doskonale uświadamiał sobie rozmaitość norm etycznych, kiedy pisał w komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej:* „Moralność zajmuje się przede wszystkim czynami cnotliwymi i prawymi... Ludzie nie mają w tych kwestiach pewności i bardzo się różnią w poglądach na nie, wiele też występuje błędów. Niektórzy uważają za dobre i słuszne coś, co kiedy indziej lub gdzie indziej albo przez ludzi o innym usposobieniu uważane jest za złe". Oby niektórzy współcześni badacze i krytycy Tomasza umieli pojąć równie jasno jak on rolę historycznych uwarunkowań moralności. Dzisiejsza psychologia, socjologia i antropologia w pełni by jego twierdzenie umotywowały. Akwinata jednakże takimi motywacjami nie dysponował, tym bardziej więc waha się co do zakresu spraw, jakie „obowiązani jesteśmy znać". W *De Malo* pisze o kimś, kto myśląc, że strzela do jelenia, mimo zachowania należytych środków ostrożności zabiłby ojca: nie można wszak oskarżać go o ojcobójstwo. W *Summie* podaje przykład dosyć zdumiewający: jak oceniać postępek człowieka, któremu błędne sumienie nakazuje cudzołóstwo? Jeśli błąd polega na tym, że człowiek pomyli cudzą żonę z własną, grzechu nie popełni —

powiada św. Tomasz. Lecz jeśli błąd bierze się z nieznajomości przykazania „nie cudzołóż", nie ma usprawiedliwienia, bo człowiek musi znać tak podstawowe boskie prawo.

Tym mniej usprawiedliwia Tomasz człowieka, który poznał boskie prawo w kwestiach wiary, a potem je porzucił. Tu nie ma wahania, racjonalistyczna i abstrakcyjna psychologia średniowiecza znajduje tylko jedno wyjaśnienie: zła wola. „Są niewierzący, którzy w swoim czasie przyjęli wiarę i wyznawali ją (mówi św. Tomasz); tych trzeba zmusić, choćby siłą fizyczną, by dotrzymali tego, co raz obiecali i by zachowali to, co raz przyjęli."

Ale „nie należy żadną miarą zmuszać do przyjęcia wiary ludzi, którzy nigdy jej nie mieli". To jest kategoryczne twierdzenie Tomasza, wielokrotnie i różnorako podpierane licznymi przykładami: szczególnie przejmujące są ustępy, które autor *Summy* poświęca wolności Żydów do wychowywania swych dzieci tak, jak uznają za właściwe: przede wszystkim dlatego, że przymus w tej dziedzinie byłby pogwałceniem prawa naturalnego, naturalnej sprawiedliwości, której dla żadnych celów naruszać nie wolno.

Wróćmy jednak do złej woli niewierzących (to znaczy, według terminologii Tomasza, niekatolików), którzy ongiś byli wierzącymi. Tych, jeśli zatwardziale trwać będą w błędzie, św. Tomasz radzi karać śmiercią. Ze smutkiem zapytuje D'Arcy, gdzie konsekwencja w tym odstręczającym tekście? Bo jeśli ktoś nawet stracił wiarę z własnej winy, to jednak *hic et nunc* już nie wierzy, więc ma obowiązek słuchać swego (niewierzącego) sumienia i nikt — zgodnie z uprzednio cytowanymi tezami Akwinaty — nie ma prawa tego sumienia gwałcić i do wiary przymuszać. Podobnie niekonsekwentne jest twierdzenie Tomasza, że niewierzący (ci, co nigdy nie byli katolikami) grzeszą, odprawiając swoje nabożeństwa. Pozwalać można jedynie na nabożeństwa żydowskie; jeśli toleruje się inne, to tylko by nie dopuścić do większego zła (jak np. rozruchy). Tymczasem z innych wywodów Tomasza wynikać by winno, że tolerancja, to nie jest problem „mniejszego zła" ani nawet „miłosierdzia", tylko problem naturalnej sprawiedliwości (która chroni rozwój osoby, jej dobrowolną i świadomą „aktualizację"), problem prawa do wolności sumienia. Ale — rzecz znamienna — w osiemnastu artykułach, poświęconych przez Tomasza niewierze, nie zjawia się ani razu słowo „sumienie". Dla tamtej epoki niewiara kojarzyła się w sposób oczywisty jedynie ze złą wolą, co najwyżej z niezwyciężoną ignorancją.

A jednak św. Tomasz nieustannie przekraczał ramy swoich czasów i snop światła, bijący od prawd chrześcijaństwa, kierował

ku przyszłości. Jednym z ostatnich jego pism jest udział w niewielkiej, zbiorowej pracy, stanowiącej szereg odpowiedzi na drażliwe pytania prawnicze, *De Secreto*. Jedno z pytań brzmiało tak: jeśli ktoś oskarża drugiego o przestępstwo, o którym oskarżyciel wie lecz udowodnić go nie może, to czy przełożony ma prawo wszcząć śledztwo, lub nakazać oskarżonemu ujawnienie prawdy przed zgromadzeniem Braci albo wyznanie jej przełożonemu? Pamiętajmy, że to wiek XIII, i posłuchajmy odpowiedzi św. Tomasza: „Przełożony nie powinien nakazywać wyznań oskarżonemu. Zgrzeszy ciężko, jeśliby tak uczynił. Od oskarżonego nie można wymagać, by sam się obciążał. Winien raczej powiedzieć: niechaj oskarżyciel dowiedzie swych twierdzeń; w przeciwnym razie wytoczę mu sprawę o zniesławienie. Tak mniej więcej może odpowiedzieć oskarżony, lub może po prostu zamilczeć. Bowiem nie człowiek jest sędzią w sprawach ukrytych: *quia in occultis non est homo iudex*."

*

Trzy główne przyczyny — mniej więcej tak widzi je ks. Peter Riga — dla których katolicy w XIX wieku utożsamili tolerancję z relatywizmem, więc przestraszyli się tolerancji.

1) Ponieważ od XVI wieku ze szczególną energią walczyły z sobą różne odłamy chrześcijaństwa, więc racjonaliści tamtych czasów doszli do wniosku, że każdy odłam posiada tylko część prawdy (co w jakimś sensie nie było pozbawione słuszności) * a stąd dalszy wniosek, trochę zanadto w stylu Piłata, że wszelka w ogóle prawda jest względna.

2) Odkrycie ludów egzotycznych i postaw, które nie mieszczą się w europejskich nawykach myślowych i skalach wartości, prowadziło wielu ludzi do takichże jak w punkcie pierwszym relatywistycznych wniosków, zbyt pośpiesznie uogólnianych.

3) XIX wieczny scientyzm uważał naiwnie, że co się nie da „sprawdzić naukowo" (tj. tak jak w naukach ścisłych) jest albo fałszywe albo niedosiężne dla rozumu. Zatem opinie religijne, nie podlegające takiemu sprawdzeniu, są tylko dowolnymi hipotezami.

Tymczasem chrześcijanin uważa — tłumaczy ks. Riga — że Bóg rzeczywiście przemówił do człowieka, nie można zatem obojętnie

---

* Nieprzebrane bogactwa Chrystusowe. Por. C. Moeller and G. Philips, *The Theology of Grace*, London 1961: „Gdyby pojęcie łaski Luter był poznał we właściwym ujęciu, takim jak świętego Bonawentury (nie zaś w ujęciu późnej scholastyki), nie byłby go odrzucił". Por. też G. Baum, *Progress and Perspectives*, New York 1962 oraz Peter Fransen w tym numerze „Znaku".

przechodzić koło Jego Objawienia. „Chrześcijanin uważa, że człowiek istotnie osiąga niedoskonałą lecz realną znajomość Boga w wierze i przez wiarę. Dwa twierdzenia sprzeczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe: Chrystus jest Bogiem: to albo prawda, albo fałsz. Lecz akt wiary — zarówno wedle Pisma jak wedle Tradycji — jest intymnym związkiem między osobą wierzącego a osobą Boga: zatem wszelka próba, by ten akt komuś narzucić, jest równoznaczna ze zniszczeniem aktu wiary. Święty Augustyn pięknie mówi, że można człowiekowi narzucić wiele postępków zewnętrznych, a nawet uczynki wewnętrzne bywają warunkowane, kiedy np. szatan działa na wyobraźnię człowieka. Lecz nie można narzucić wiary — z tej prostej racji, że wiara jest wolnym darem, swobodnym powierzeniem się Bogu (*Epist. ad Sextum*). Wiara jest łaską, którą człowiek przyjąć musi dobrowolnie — potem może z nią współdziałać..."

Tak rzecz wyjaśnia ks. Riga wraz ze św. Augustynem, ale do jego trzech punktów dodałbym kilka dalszych (dotyczących bardziej ogólnie chrześcijaństwa i wolności), żeby wyraźniej zdać sobie sprawę, skąd biorą się pojęciowe martwe kłody, które tu i ówdzie przeszkadzają jeszcze wyciągnięciu sensownych wniosków z fundamentalnych przesłanek Ewangelii.

4) Po Soborze Trydenckim defensywna, w znacznej mierze bierna funkcja teologii. Taki — również defensywny — nacisk na formalną strukturę Kościoła, że w końcu sam akt wiary zaczęto formalizować. Kiedy się buduje całe systemy p r z e c i w (w tym wypadku przeciw Reformacji), to z wolnością bywa krucho.

5) Myśl chrześcijańska w cierpliwej refleksji nad wolnością doszła do wniosków przełomowych, ale chrześcijanie w końcu nie potrafili wprowadzić ich w życie — przeciwnie, związawszy się z władzą polityczną i ze *status quo*, często zatrzymywali z owych wniosków głównie to, co pozornie uzasadniało ingerencję władzy w ludzkie sumienia. Refleksję nad wolnością odziedziczyli po nich XVIII wieczni „wolnomyśliciele" i snuć ją zaczęli w teorii może płyciej, ale w praktyce o wiele skuteczniej. Cóż, kiedy byli osobistymi nieprzyjaciółmi Pana Boga a w każdym razie Kościoła (lub tylko tych form instytucjonalnych, które brali za istotę Kościoła), więc Kościół odwracając się od nich wylewał dziecko razem z kąpielą, słuszność razem z błędami, empiryzm Oświecenia i szlachetne jego hasła razem z krótkowzrocznym, idealistycznym materializmem, słuszne dążenia Rewolucji razem z jej brutalnością i okrucieństwem.

6) To samo co z Rewolucją stało się później z liberalizmem a jeszcze później *mutatis mutandis* z socjalizmem: jeden z czołowych

liberałów, Emil Faguet, twierdził wszak, że „konsekwentny liberał to anarchista, który nie ma odwagi swoich przekonań". Owe teoretyczne implikacje liberalizmu musiały przerażać nie tylko ludzi „antyliberalnych", ale też ludzi, którzy zdawali sobie jasno sprawę, że wolność to nie anarchia: odwracali się więc oni od dążeń wolnościowych z obawy przed ich jawnym czy ukrytym żądłem doktrynalnym.

Wystarczy tych sześć punktów żeby zdać sobie z grubsza sprawę, na jakim podłożu powstały pojęcia, pokutujące po dziś dzień w pewnych teoriach, pojęcia, które albo niefortunnie zmieniły znaczenie od chwili kiedy zostały sformułowane, albo w zmienionych okolicznościach straciły rację bytu, albo były od samego początku co najmniej wątpliwe. Można by z kolei zrobić listę takich pojęć. Warto chyba wyliczyć te, które spotyka się najczęściej: nie dlatego, aby były szczególnie ciekawe same w sobie: ale są symptomatyczne.

1) „Nietolerancja dogmatyczna". To miało po prostu znaczyć, że Kościół nie może się zgodzić na relatywizm, na rezygnację z przekonania o prawdziwości fundamentalnych tez religijnych, albo na rezygnację z głoszenia owych tez. Gdyby ktoś oczekiwał od Kościoła takiej rezygnacji — powiada ks. Leclercq — w takim razie tolerancja dogmatyczna wymagałaby, aby człowiek żywiąc przekonanie, że trzeba myć ręce przed obiadem, milczał o tym i właściwie uznawał za równie dobre przekonanie, że rąk myć nie trzeba. „Przestańmy mówić o nietolerancji dogmatycznej — woła ks. Leclercq, — termin ten nasuwa błędną myśl, że chodzi tu o jakąś postawę swoiście kościelną. Powiedzmy po prostu, że Kościół chce szerzyć wiarę chrześcijańską o tyle, o ile zdoła, i zastanówmy się, jakie są po temu środki skuteczne, godziwe, będące w zgodzie z godnością ludzką i boską, lub inaczej — z duchem Chrystusowym".

2) „Teza i hipoteza". O ile dobrze rozumiem, koncepcja ta zrodziła się w związku z *Syllabusem* Piusa IX, a dzisiaj jej eksponentem jest kardynał Ottaviani (*Compendium Juris Publici Ecclesiastici*): chodzi z grubsza o to, że teza jest tym, co być powinno, hipoteza zaś tym, co być może. Teza miałaby realizować — w ideale — ścisły związek Państwa i Kościoła, inaczej mówiąc państwo chrześcijańskie, stojące na straży religii. Łączy się z tym okropna teoria praw subiektywnych i obiektywnych dla niekatolików: subiektywnie mają oni prawo głosić swe poglądy, bo tak im każe sumienie, obiektywnie jednak rzecz byłaby do tego stopnia szkodliwa społecznie, że państwo winno ich wolność słowa ograniczać. Schemat soborowy o wol-

ności religii — pisze ks. Baum — przeciwstawia się takiemu podejściu, twierdząc, że państwo nie ma oczywiście żadnego tytułu do wyrokowania co jest prawdziwe a co fałszywe, cóż dopiero w dziedzinie religii: zatem wszystkim obywatelom państwo winno przyznawać równe prawo do głoszenia ich poglądów religijnych, oczywiście prawo podlegające takiemu samemu dla wszystkich legalnemu obwarowaniu ze względu na dobro społeczne. „Aby wolność była autentyczna, musi być taka sama dla wszystkich... a wszelkie poczucie równości usposabia do tego, by kochać ją w każdej dziedzinie" (Leclercq).

Wróćmy jednak do tezy-hipotezy. Znakomicie tłumaczy ks. Leclercq, że nie można traktować życia abstrakcyjnie i angelicznie, izolując z całości jego zjawisk dowolnie wybrane składniki: gdyby człowiek nie grzeszył, nie byłoby problemu, ziemia byłaby rajem, teza istniałaby w stanie czystym, to znaczy, że każda ludzka instytucja i każdy postępek każdej jednostki współdziałałyby harmonijnie ku chwale Bożej. Teza jest może odpowiednikiem tego, czym ludzie być powinni: lecz izolować jeden element rzeczywistości (postulowany ustrój: państwo chrześcijańskie) nie mogąc zmienić elementów innych (ludzie są niedoskonali), to katastrofa. „W dziedzinie ducha walczyć można jedynie bronią ducha... Jedyna teza Kościoła, jedyny jego problem, to prowadzić ludzi do zbawienia, podobnie jak jedynym problemem państwa jest organizowanie życia społecznego ku większemu pożytkowi wszystkich... Poza tym na realnie istniejącym świecie wszystko jest hipotezą." Niedobitki zwolenników „tezy i hipotezy" nie proponują o ile wiem sankcji ostatecznych, takich jakie zalecali scholastycy. Od czasu średniowiecza sankcje na ogół złagodniały, nie znajdujemy dziś w kodeksach karnych ćwiartowania i palenia na stosie ani tortur jako metody śledczej. Ale mimo to „teza i hipoteza" jest chyba grubym cofnięciem się w stosunku do myśli scholastycznej przez to zwłaszcza, że jej podstawą jest jakieś idealne utożsamienie prawa pozytywnego (państwowego) z kodeksem moralnym chrześcijaństwa. Stawianie takiego modelu w dzisiejszych społeczeństwach pluralistycznych nie ma sensu, bo musi wyglądać — nie bez powodu — antydemokratycznie, ale nie miałoby sensu nawet w „sakralnym" społeczeństwie średniowiecznym, choć tak niedoskonale oddzielone było w nim to co boskie od tego co cesarskie. Ojcowie i scholastycy wyraźnie zdawali sobie sprawę, że utożsamienia takiego robić nie można, bo człowiek nie jest ani abstrakcyjną ideą ani ideałem. „Teologia katolicka — mówi ks. Riga — szeroko rozbudowała koncepcję stosunków między moralnością a prawem pozytywnym jako takim. Prawodawca nie musi zakazywać wszelkiego zła, zwłaszcza kiedy widzi, że zaka-

zując je *explicite*, wywoła większe zło. Prawo jest zapewne nauczycielem, lecz (wedle św. Augustyna) nie może wyprzedzać podlegających mu ludzi tak bardzo, by odczuwali je jako nieznośny ciężar. Prawo zależeć winno od obyczaju danej grupy społecznej, nie zaś jedynie od doskonałej normy, zawartej w woli Boga. Prawodawca musi równoważyć dwie rzeczy: ideał prawa, jako moralnego nauczyciela ideałów, oraz poziom moralny, na jakim aktualnie znajduje się obywatel. Święty Tomasz mówi tu o *virtus architectonica* lub o *prudentia*". W *Summie* powiada: „Ludzkie prawo nie normuje wszystkich działań każdej cnoty: jedynie te działania, które przyporządkowane są wspólnemu dobru..." Trzeba by jeszcze dodać: nie tylko chodzi o wybór przez prawodawcę mniejszego zła, lecz o fakt, że wolność sumienia jest pozytywnym dobrem, tym co stanowiło — jak mówili średniowieczni teologowie — integralny składnik natury ludzkiej przed upadkiem i co wskutek grzechu pierworodnego nie zostało człowiekowi odebrane: inaczej przestałby być człowiekiem.

Uzupełnia to stanowisko Pius XII w swoim sławnym przemówieniu do prawników włoskich z grudnia 1953 r.: „Bóg nie dał władzy ludzkiej absolutnej i uniwersalnej kontroli ani w dziedzinie wiary, ani w dziedzinie moralności... Obowiązek zwalczania błędów moralnych i religijnych nie może być ostateczną normą działania. Musi być podporządkowany normie wyższej i ogólniejszej." Jakaż to norma? Określił ją tenże papież w innym, dawniejszym przemówieniu: normą najwyższą jest „powszechna miłość, która streszcza ideał chrześcijański i wyznacza jego szczyt, która przerzuca mosty również do tych, co nie mają szczęścia uczestniczyć w naszej wierze." Nic tu nowego: prosty — ale jakże wciąż od nowa konieczny — nawrót do zasad Ewangelii.

3) „Błąd nie ma praw". Formuła, o której napisano tomy: załatwiają się z nią najprościej D'Arcy i Leclercq, stwierdzając zgodnie, że występuje tu nonsens logiczny: błąd nie jest osobą, prawa zaś przysługiwać mogą tylko osobie, nie abstrakcyjnemu pojęciu. Zaś na pytanie: czy osoba, która się myli, nie ma praw — jest jedna tylko odpowiedź: oczywiście ma. Każdy ma prawo iść za głosem swego sumienia. Nie mówi się tu o ludzkim prawie pozytywnym (bo głos sumienia może nakazywać uczynki nielegalne), tylko o prawie moralnym. Nie ma się moralnego prawa iść za błędem, o którym się wie, że to błąd. Ale to całkiem co innego niż nonsensowna, w praktyce antytolerancyjna formuła o „błędzie, który nie ma praw". Można mieć nadzieję, że zaniknie ona ostatecznie pod wpływem rozróżnienia, jakie przypomniał z takim naciskiem Jan XXIII: rozróżnienia między błędem a człowiekiem, który się myli. Ponadto, kiedy mowa o błędzie, ani na

chwilę nie wolno zapominać w jak bardzo wielu sprawach *non est homo iudex.*

4) Wreszcie samo p o j ę c i e p r a w a bywa stosowane bardzo wieloznacznie, nawet świetny Leclercq nie zawsze jest jasny w tej kwestii. W różnych tekstach wciąż wyłania się mgliście wątpliwość — czy jednak można powiedzieć, że człowiek ma prawo czynić zło? Zdaje mi się, że zarysowała się ona przy egzegezie niejasności terminologicznych, które występują w tekstach pontyfikalnych XIX wieku. Bo skąd inąd odpowiedź wydaje się jasna: wszak sam Stwórca dał człowiekowi to prawo. Jest ono jakby negatywem czynienia dobra, alternatywą, bez której nie byłoby możliwości wyboru, więc wolności, więc zasługi. Może ktoś mieć pretensję do Pana Boga, że tak dialektycznie świat stworzył; że jasność nie istnieje bez ciemności; że nie zostawił nam np. tylko wyboru między mniejszym a większym dobrem, tak żeby każdy czyn ludzki był zasługą i nic nam nie groziło: pierwsi rodzice nie mieliby wówczas okazji popełnienia grzechu i dotychczas siedzielibyśmy sobie zacisznie w raju. Ale kiedy ten świat taki już jest — a obmyślił go ktoś nieskończenie od nas mądrzejszy — to lepiej nie zamykać oczu na groźne prawo czynienia d o b r a, a więc także z ł a, prawo jakie otrzymaliśmy wraz z godnością człowieka.

Żeby pojęcie prawa wywikłać z wieloznaczności, należałoby zapewne wejść głębiej w filozofię prawa, ale ponieważ znam się na niej równie mało jak na teologii, więc poprzestanę na tym, co laikowi wydaje się oczywiste. Czym innym jest prawo jako n o r m a m o r a l n a: w tym sensie nikt z pewnością nie ma p r a w a kraść, cudzołożyć, zabijać, mówić fałszywego świadectwa itd. Norma dotyczy tego, co człowiek powinien (i czego nie powinien) robić z wolnością, by korzystać z niej zgodnie ze swym przeznaczeniem. Czym innym jest prawo p o z y t y w n e, które ogranicza wolność człowieka ze względu na dobro wspólne czyli ze względu na wolność innych ludzi. Czym innym na koniec p r a w o w y b o r u między dobrem a złem, czyli wolność.

*

Oczywiście nie może być ona celem sama w sobie: wówczas punktem dojścia musiałby być *acte gratuit,* wyrzucanie nieznajomych staruszków przez okno pędzącego pociągu, jak u Gide'a, żeby potwierdzić swoją — pożal się Boże — wolność. Przyznam ze wstydem, że nie pamiętam, czy Gide'owskiego Lafcadia bolały kiedy zęby i jakie snuł wówczas refleksje nad wolnością? Nie twierdzę, że zapalenie okostnej stanowi dowód przeciw wolności

albo ją unicestwia. Profesor Elzenberg pięknie uczy w swoim *Kłopocie z istnieniem*, jak można dopracować się wolności właśnie w czasie — właśnie wskutek — bólu zęba. Twierdzę tylko rzecz oczywistą, że wolność jest od wszystkich stron uwarunkowana: fizjologicznie, biologicznie, społecznie, kulturalnie, i tym bardziej robienie z niej absolutu sprzeciwia się rzeczywistości. Sprzeciwia się jej także traktowanie wolności tylko jako pojęcia, jako żetonu w spekulacji myślowej: człowiek jest złożoną całością, i całkiem czym innym jest wolność w kochającej się rodzinie, czym innym np. w atmosferze koszar: inną ma — by tak rzec — skuteczność dla rozwoju człowieka, inną dynamikę.

Ale tak czy inaczej, jeśli celem człowieka jest wędrówka ku dobru, osiąganie dobra, to nie można wejść na tę drogę bez wolności. Podobnie celem szybowca nie jest powietrze, tylko lot: ale skrzydła opierają się na powietrzu.

Jacek Woźniakowski

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Ks. Eric D'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom*, 1961, Sheed and Ward.
Ks. Gregory Baum, *End of the Session*, „Commonweal", 27. XII. 1963.
Augustinus kard. Bea, *Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft*, „Stimmen der Zeit", II. 1964.
Georges Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, Paris 1962.
Ks. Jacques Leclercq, *La liberté d'opinion et les catholiques*, Paris 1963.
Kard. Léger, jego wypowiedź cyt. „Le Monde", 27. XI. 1963.
Kard. Lercaro, *Religious Tolerance in Catholic Tradition*, „Catholic Mind", 1—2. 1960.
Herbert J. Muller, *Religion and Freedom in the Modern World*, Chicago 1964.
Josef Pieper, *Introduction to Thomas Aquinas*, przekład angielski London 1962.
Ks. Peter Riga, *Catholic Thought in Crisis*, Milwaukee 1963. Przy części trzeciej pt. *The Catholic and Religious Freedom* obszerna bibliografia.
Ks. bp De Smedt, fragment jego raportu soborowego w „Pax Romana Journal", 1, 1964.

PETER FRANSEN, SJ

AUTORYTET SOBORÓW

SOBORY zbierały się zawsze, aby zajmować się sprawami wiary, sprawami dyscypliny kościelnej i praktycznymi kwestiami, dotyczącymi jakiegoś Kościoła lokalnego lub Kościoła jako całości.[1] Tak np. w wiekach średnich rozważano często problemy międzynarodowej polityki chrześcijańskiej, takie jak pokój wśród chrześcijańskich książąt, „pokój boży", wojna przeciw heretykom, jak Albigensi albo przeciw niewiernym, którzy posiadali Miejsca Święte.

Stawiać problem autorytetu soborów to to samo, co stawiać problem Kościoła względem spraw, któreśmy wyżej wyliczyli. Innymi słowy autorytet soborów jest tylko szczegółowym zastosowaniem ogólnego autorytetu Kościoła w sprawach wiary i moralności oraz w sprawach, które odnoszą się do życia chrześcijańskiego. To zastosowanie szczegółowe jest zarazem szczególne, ponieważ praca soborów ukazuje w sposób szczególnie widoczny pewne aspekty organizacji Kościoła, które w powszednim biegu życia narażone są na to, że my — wierni — odsuwamy je w myśli na dalszy plan. W istocie sobór jest Kościołem *in actu*, w określonym miejscu i w określonym momencie historycznym.

Owo myślowe zepchnięcie na dalszy plan stanowi niebezpieczeństwo realne w naszym Kościele zachodnim, nadmiernie z pewnością zcentralizowanym i wciąż jeszcze zbyt ściśle ukształtowanym wedle mentalności europejskiej, by nie rzec śródziemnomorskiej. Aż za dobrze zdajemy sobie z tego sprawę. W ciągu ostatnich kilku wieków kontrreformacji i walki z racjonalizmem nasi świeccy zapomnieli, że oni także ponoszą autentyczną odpowiedzialność w życiu Kościoła. Mniej jasno zdajemy sobie sprawę, że w tym samym okresie nazbyt wielu biskupów nie

---

1 Artykuł niniejszy i dwa następne, Yves Congara i Jacques Leclercqa ukazały się tamże pt. *Problems of Authority*, Baltimore-London 1962, The Helicon Press. Jest to zbiór konferencji wygłoszonych na sympozjum teologicznym w benedyktyńskim opactwie Notre-Dame-du-Bac (które odbyło się z udziałem kilku biskupów oraz szeregu wybitnych uczonych duchownych i świeckich) i wydanych po francusku oraz po angielsku. Przekład polski z nieznacznymi skrótami.

umiało pojąć prawdziwego znaczenia episkopalnego powołania: byli skłonni uważać się tylko za *porte-parole* władzy rzymskiej, która miała wystarczyć, by kierować i rządzić Kościołem. Przed pontyfikatem Jana XXIII dość rozpowszechniony był pogląd, że sobory są już niepotrzebne. Kongregacje rzymskie miały podołać wszystkiemu. Lecz Opatrzność postanowiła inaczej i Bogu winniśmy za to dziękować, bo Kościół podświadomie już z tego korzysta w ogromnej mierze. Chociaż organizacja tego wielkiego zgromadzenia chrześcijańskiego stała się dziś trudniejsza ze względu na ilość biskupów uprawnionych do głosowania, to jednak nowoczesne środki komunikacji umożliwiają wszystkim bardziej intensywne uczestnictwo w soborze, niż to bywało dawniej. Nie sposób zaprzeczyć, że w duszach wiernych i hierarchii pojawiło się nowe poczucie tego, czym jest Kościół. Było to nieuchronne, bo sobory ujawniają w sposób konkretny życie Kościoła, które jest w nas przez działanie Chrystusa i Jego Ducha.

W pierwszej części tej pracy — w części ważniejszej — zanalizujemy dogmatyczny i teologiczny charakter autorytetu Kościoła w sprawach wiary i dyscypliny. W części drugiej zastosujemy owe zasady do soborów, pamiętając przede wszystkim, jak różny charakter przybierały one w ciągu dziejów. Jednakże te różnice nigdy nie zniszczyły fundamentalnej jedności soborów, jako struktury całościowej. Wyjaśnimy główne zasady interpretacji tekstów soborowych i spróbujemy ukazać, że demonstracyjne i fanatyczne formy posłuszeństwa stanowią wypaczenie, które nieuchronnie fałszuje sens soborowego świadectwa, zwracając się tym samym przeciw dziełu Ducha Świętego.

I. DOGMATYCZNE PODSTAWY AUTORYTETU RELIGIJNEGO W KOŚCIELE

A. ZASADY OGÓLNE

Jeśli chcemy głębiej pojąć boską tajemnicę, która działa poprzez autorytet Kościoła, musimy najpierw przypomnieć sobie pewne zasadnicze prawdy, które mają wartość głęboko religijną; tylko one umożliwiają autentyczną pracę ekumeniczną, bo raz na zawsze uwalniają nas od jakiejbądź klerykalnej pychy czy sekciarskiego samozadowolenia.

W sprawach wiary żaden człowiek, nawet papież i biskupi, nie posiada prawdy. Wiara jest prawdą boską. Sam Chrystus, Słowo Ojca Przedwiecznego i jedyna „droga, prawda i żywot" nieustannie ofiarowuje się swemu Kościołowi przez promieniowanie swego Ducha. Boska prawda posiada nas. Posiada nas trojako. W imię autorytetu samego Chrystusa, samego Boga

wymaga od nas byśmy ją przyjęli. Ofiarowuje się nam jako prawda życiodajna, zatem nie jako coś abstrakcyjnego i spekulatywnego. Na koniec — zawsze zostaje sobą, to znaczy boską prawdą, która z konieczności przekracza naszą zdolność rozumienia i naszą możność wyrażenia jej w ludzkim języku. Żadna ludzka myśl, żadne sformułowanie nie ogarnie nigdy pełności Boga. Ale ponieważ prawda posiada nas w taki sposób, musimy konsekwentnie uznać w odniesieniu do naszego własnego działania, że wszelka refleksja nad danymi wiary — a taka refleksja ma miejsce, ilekroć odbywa się sobór — zakłada istnienie autorytetu, który nie jest naszym autorytetem, zakłada też potrzebę żywego świadectwa i głębokie, pokorne poczucie naszej niegodności. Wszelka refleksja nad danymi wiary jest — jednym słowem — *diakonią*, służbą Słowu. Wrócimy jeszcze do tej sprawy.

Prawda bierze nas w posiadanie. Lecz musimy pójść o krok dalej. Nie bierze nas w posiadanie indywidualne, bo ta prawda została najpierw powierzona Kościołowi. Otóż i w odniesieniu do Kościoła jako całości nie możemy — ściśle rzecz biorąc — powiedzieć: „Kościół posiada prawdę, posiada prawdziwą wiarę". Prawdziwa wiara została niezawodnie powierzona Kościołowi, Ciału Chrystusa i Jego Oblubienicy. Lecz została mu powierzona jako święte dziedzictwo, które nigdy nie staje się jego własnością. Innymi słowy, całe nauczanie Kościoła nigdy nie wyczerpie bogactwa tej prawdy. Kościół także z konieczności żyje *diakonią*, właśnie dlatego nazwany został Oblubienicą Chrystusa.

Jedynie ten religijny punkt widzenia na tajemnicę Kościoła umożliwia nam zrozumienie słów Ojca Świętego, który tylekroć nawoływał nas do pojmowania Soboru jako zaproszenia braci odłączonych, by wraz z nami szukali jedności, którą gotuje nam Chrystus. Jeśliby Kościół po prostu p o s i a d a ł prawdę w pospolitym, nadmiernie uproszczonym sensie tego słowa, nie pozostałoby Mu nic innego, jak tylko życzliwie czekać na powrót heretyków. Lecz jeśli ta prawda została Mu powierzona jako święte dziedzictwo, Kościół także musi nieustannie oczyszczać się w adoracji i wierze, a przez odnowę chrześcijańskiego życia dawać przed światem świadectwo tej prawdzie, która — darząc Kościół życiem — zarazem go przerasta. Tylko wówczas Kościół zdoła rozpocząć ekumeniczny dialog z tą głęboką pokorą i miłością, jakie są niezbędnymi warunkami dialogu.

Słowo Ojca ciałem się stało w Synu, i nadal ciałem się staje w Kościele. „Stawać się ciałem" to znaczy przyjmować los człowieczy w całej pełni, a czyniąc to — przetwarzać go od wewnątrz, zgodnie z rytmem życia Trójcy Świętej. Tu leży najszlachetniejszy z paradoksów chrześcijaństwa, paradoks bożej miłości.

Trzeba nam sądzić, że w jakimś sensie Chrystus przebóstwił swą własną, ludzką naturę niejako w samym procesie jej uczłowieczenia. Innymi słowy, tylko Bóg mógł tak całkowicie odrodzić ludzkość. Owa tajemnica miłości wyraziła się z całą doskonałością w zjednoczeniu Syna Przedwiecznego z jego własną, ludzką naturą. A przez swego Ducha Ojciec połączył całą ludzkość z Chrystusem w Kościele. W obu wypadkach owa tajemnica łaski nie niszczy naszej ludzkiej sytuacji, lecz oczyszcza ją z grzechu i odnawia w Chrystusie.

Musimy teraz zapytać, jaki jest związek tej sytuacji człowieka z kwestią zachowania prawdy. Każda ludzka prawda zostaje zdobyta, opracowana i rozwinięta w społeczeństwie. Nikt z nas nie zdoła myśleć, nie posługując się słowami. Jak wiadomo odkryciu pewnych aspektów prawdy stoi czasami na przeszkodzie to, że niektóre języki nie posiadają słów lub konstrukcji gramatycznych, jakie znajdujemy w innych językach. Aby myśleć, potrzebujemy nie tylko słów, które odpowiadają pojęciom abstrakcyjnym, lecz także — w znacznie wyższym stopniu — potrzebujemy symboli. Jest rzeczą aż nazbyt oczywistą, że całe to dziedzictwo językowe i symboliczne, racjonalne i poetyckie, stanowi szczególną własność danego narodu, danej kultury, danej ludzkiej społeczności.

Najbardziej nawet natchniony myśliciel może stać się filozofem lub poetą tylko wówczas, kiedy jego edukacja rodzinna i szkolna umożliwiły mu udział w takim narodowym dziedzictwie. Lecz nawet wówczas wszelki postęp myślowy możliwy jest tylko poprzez dialog człowieka z człowiekiem, poprzez ów dziwny taniec pytań i odpowiedzi, który się rozwija, kiedy stają twarzą w twarz uzupełniające się punkty widzenia. Istnieje dialog między poszczególnymi osobami, między grupami i między okresami czasu. Wszyscy znamy wahadłowy ruch, jakim myśl danego narodu przechyla się kolejno ku przeciwległym krańcom, dzięki czemu możliwy jest postęp na drodze ku prawdzie. Ludzkość myśli trochę tak, jak chodzi. To równowaga chwiejna umożliwia posuwanie się naprzód. Myśl w stanie spoczynku jest myślą martwą.

Powiedzmy więc: niekiedy mamy wrażenie, że ludzkość posiada coś na kształt duszy zbiorowej, bo w pewnych momentach historii koncepcje dziwnie do siebie podobne zjawiają się niespodzianie w różnych kątach jakiegoś kontynentu wśród ludzi, którzy nigdy się nie spotkali i nigdy nie czytali wzajemnie swoich pism. Samotny myśliciel jest złudzeniem. Rozmyślanie na odludziu zagraża starości, polega bowiem na tym, że się człowiek zamyka wśród własnych wspomnień i traci przez to żywy kontakt ze społeczeństwem.

B. ZASTOSOWANIE TYCH ZASAD DO KOŚCIOŁA

Kiedy Chrystus powierzył swą prawdę Kościołowi, okazał szacunek, jaki twórca ma dla swego dzieła, uwzględniając społeczną osnowę ludzkiego myślenia. Jego Słowo ma być zachowywane przez społeczność chrześcijańską, przez „lud Boży". A społeczność chrześcijańska nie może zachowywać Słowa utrwalając je raz na zawsze w statycznych formułach, oznaczałoby to bowiem śmierć naszej wiary. Musi je zachowywać, przeżywając ową prawdę w liturgii, w życiu publicznym i prywatnym, broniąc jej przed herezjami wewnątrz i atakami z zewnątrz, zachowując słowo nie tylko w głowie, lecz i „w sercu swoim", jak Maryja Panna. Tak więc społeczność chrześcijańska odkrywać będzie w długich dziejach Słowa coraz to nowe znaczenia, coraz to rozleglejsze i bogatsze relacje i widnokręgi. Ten proces nazywamy rozwojem dogmatu. Jedyna różnica między myślą Kościoła a myślą jakiejbądź innej ziemskiej społeczności polega na tym, że myśl Kościoła jest jeszcze mniej izolowana, niż myśl świecka. Jest to bowiem myśl Oblubienicy Chrystusa, który obiecał, że Jego Duch pozostanie z nią aż do skończenia czasów. Dlatego Kościół nie może błądzić, dlatego jest nieomylny: bowiem rozważa Słowo Oblubieńca w nieustannie odnawianym dialogu z Jego Duchem.

Ogromnie ważne w tym związku jest przypomnienie, że ów święty depozyt powierzony został przede wszystkim Kościołowi jako całości. *Catholica* mówił już św. Augustyn. On jeden nie może błądzić, bo tylko on jest Oblubienicą Chrystusa. *Catholica:* Kościół jako Ciało Chrystusa, jako lud Boży w przestrzeni i w czasie, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus,* jak mówił Wincenty z Lerins: to, w co wierzą wszyscy, wszędzie i zawsze. I znowu widzimy tu, że świeccy mają powołanie, którego nie sposób im odebrać, zostali bowiem namaszczeni — jako żywe członki Kościoła — przez chrzest i bierzmowanie. Nie zapominajmy, że papież i biskupi, nim otrzymali swój urząd, byli (i nadal są) członkami społeczności wiernych: wiernymi, którzy otrzymali chrzest i bierzmowanie.

Lecz we wspólnocie ludu Bożego — jak mówi święty Paweł — „są różne rodzaje posług, lecz tenże Pan, i różne są rodzaje działania, lecz tenże Bóg, który sprawia wszystko we wszystkich" (1 Kor 12 56). Jednym słowem są różne charyzmaty i różne misje w łonie Kościoła, lecz wszystkie są objawami jednej mocy Trójcy Świętej. Nie wolno zapominać o tych dwóch uzupełniających się aspektach Kościoła, o różnorodności posług w jedności łaski. Różnorodność jest realna, sakralna, zatem hierarchiczna, ale jest także organiczna, ponieważ odnawia się nieustannie przez łaskę,

nigdy więc nie traci podstawowej swojej jedności. Święty Paweł mówi dalej: „Każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku" (12 7), pożytku, jakim jest budowanie Kościoła Chrystusowego.

Są zatem różne charyzmaty i posługi. Jest najpierw *Ordo Episcoporum*, stan biskupi, następca kolegium apostolskiego. Następnie — *Presbyterion*, stan kapłański, który ma pomagać episkopatowi i przez święcenia uczestniczy w pewnych liturgicznych, pastoralnych i administracyjnych funkcjach episkopatu. Jest wreszcie lud Boży, który pod przewodnictwem religijnych swoich kierowników — zjednoczony z nimi w wierze — ma dawać świadectwo przed światem, jako wspólnota wiernych.

Jakeśmy już powiedzieli, wszyscy oni są ochrzczeni i bierzmowani. Wszyscy zatem otrzymali wspólne powołanie na świadków prawdy i łaski, która jest w nich, a świadectwo swoje mają dawać zarówno w Kościele jak i poza nim. Z tego punktu widzenia wszyscy — papież, biskupi, księża i świeccy — mają tę samą odpowiedzialność. Z tego właśnie — zasadniczego — punktu widzenia dostrzega się podobieństwo między Kościołem a instytucjami demokratycznymi.

Lecz Kościół nie jest demokracją typu zachodniego. Kościół jest hierarchią, która — zgodnie z grecką etymologią tego słowa — oznacza wspólnotę, rządzoną przez sakralną władzę. Jest także społecznością zorganizowaną hierarchicznie, to znaczy społecznością, w której każda jednostka zajmuje miejsce odpowiadające jej powołaniu.

Teraz, kiedyśmy już ustalili ten zasadniczy punkt widzenia, bez którego wszystko, co zamierzamy powiedzieć, mogłoby zostać odczytane całkiem opacznie, weźmiemy się do badania natury i działania tej charyzmatycznej władzy, jaka została dana przez Chrystusa Kościołowi.

Na wstępie spotykamy tu drugi aksjomat, o którym jużeśmy wspomnieli. Ponieważ ta władza jest boska, nie stanowi nigdy niczyjej prywatnej własności. Jest boska i została dana przez Ojca Synowi, Chrystusowi Zmartwychwstałemu: On tylko jest arcykapłanem, tak jak On jedynie jest naszym królem. Wszelkie inne sprawowanie władzy staje się przez to samo, w sensie jak najbardziej rzeczywistym, *diakonią*, służbą. Mówiliśmy o tym, że nie posiadamy prawdy: ona posiada nas. Podobnie — nie posiadamy władzy, władza posiada nas. Niech mi czytelnik wybaczy, że z takim naciskiem powtarzam tę fundamentalną zasadę, lecz historia uczy, że niestety mało którą prawdę zapomina się tak łatwo, jak tę właśnie. Ileż to razy musiał wracać do tej

sprawy Chrystus, gdy uczył apostołów! Zaniedbywanie jej w praktyce wiedzie do klerykalizmu we wszelkich jego postaciach, co stanowi przedmiot wielkiego zgorszenia dla naszych braci odłączonych. Rzecz tragiczna — w żarliwych społecznościach chrześcijańskich występuje niejednokrotnie to właśnie nadużycie władzy. Trzeba powiedzieć, że szacunek, okazywany przez wiernych ich pasterzom, staje się dla tych ostatnich niebezpieczną pokusą, zaślepiającą ich na głęboki, religijny i chrystocentryczny charakter wszelkich form sprawowania władzy w Kościele.

Jeśli taki nacisk kładziemy na służebny charakter sprawowania władzy, to nie dlatego, byśmy mieli umniejszać majestat autorytetu Kościoła, jak to czyniła Reformacja. Przeciwnie — jesteśmy przekonani, że w istocie Kościół Chrystusowy, jakim jest Kościół apostolski i rzymski, mówi do nas w mieniu Boga. Żadna na świecie władza nie ma podobnej mocy, żadna potęga świecka nie może zobowiązywać sumień tak, jak to czyni Kościół. Żadna nie może domagać się takich ofiar. Żadna nie zasługuje na to pełne oddania posłuszeństwo, które cechuje postawę katolicką.

Ta hierarchiczna władza jest jedyna w swoim rodzaju. Nie da się porównać jej do żadnych innych rodzajów władzy, jakie znamy w różnych ludzkich społecznościach. Dlatego właśnie trudno ją sprawować z wielką czystością serca. Jest jedyna, z różnych punktów widzenia. Żadna ludzka władza nie wymaga od ludzi, którym została nadana, tak wielkiego wyrzeczenia.

Nie jest ona identyczna z daną osobą, a to z trzech powodów. Wspomnieliśmy już o dwóch: jedynym źródłem tej władzy jest Bóg i dlatego jej sprawowanie jest świętą służbą; ponadto władza owa nie może się obejść bez światła, jakie emanuje z Ciała Chrystusa w postaci świadectwa wiernych. Bo jeśli Duch Święty jest natchnieniem hierarchii, to tenże Duch Święty modli się i daje świadectwo w życiu wiernych. Tenże Duch kieruje hierarchią w jej misji sprawowania władzy oraz inspiruje wiernych w ich misji świadczenia i posłuszeństwa. Tenże Duch utrzymuje i ożywia charyzmatyczny dialog i utrzymuje życie wiary w Kościele. Tak więc władza hierarchii nie jest nigdy identyczna z osobą biskupa lub księdza.

Jest również powód trzeci — szczególnie widoczny, gdy odbywa się sobór. Żaden biskup nie posiada osobistej nieomylności, nawet nieomylność papieża należy rozumieć właściwie. Pierwszy Sobór Watykański nie potępił potrzeby dialogu wiary między papieżem z jednej strony a biskupami wespół z ich wiernymi z drugiej strony. Orzeczenie I Soboru Watykańskiego skierowane było jedynie przeciw pozostałościom nauk gallikańskich i koncyliarystycznych, które utrzymywały, jakoby autorytet orzeczeń papieskich

zależał od późniejszego potwierdzenia ich przez sobór lub kolegium biskupów.

Na soborze wypowiada się zatem o prawdach wiary albo ustanawia reformy episkopat we wspólnocie z papieżem. Nieomylność biskupa jest więc charyzmatem, posiadanym wspólnie przez stan biskupi. Jest ona także szczególnym aspektem zasadniczej nieomylności całego Kościoła, ostateczną i szczególną cechą, określoną przez funkcję biskupów — jaką jest sprawowanie przez nich władzy — w społeczności Kościoła. Warto co więcej zauważyć, że I Sobór Watykański postanowił zdefiniować „osobistą nieomylność" papieża, wiążąc ją ściśle z nieomylnością całego Kościoła. Nieustannie spotykamy ten społeczny punkt widzenia na Kościół, nie zaś spojrzenie „atomistyczne", do którego przyzwyczaił nas racjonalistyczny indywidualizm.

Dopiero co użyliśmy słowa „wspólnota". Wspólnota — komunia — jest pojęciem, które, niestety, mało nas obchodzi na zachodzie. A przecież na wschodzie powszechnie zachowało znaczenie kluczowe: znane jest jako *koinonia*, lub po rosyjsku *sobornost'*. Nie zapominajmy, że instytucja soborów powstała właśnie w wyniku tego fundamentalnego przekonania, iż biskupi mogą w pełni sprawować swą władzę w Kościele tylko wówczas, jeśli pozostają „w komunii" ze swymi braćmi w episkopacie. Dlatego też „komunia" między dużymi czy małymi kościołami lokalnymi w osobie ich biskupa poprzedziła powstanie soborów i była jedną z podstawowych przyczyn ich zaistnienia.

Ale co to znaczy żyć w komunii, we wspólnocie? Przede wszystkim jest to wspólnota w tej samej wierze, czyli nieustanna troska, by porównywać dwie sprawy: z jednej strony sposób, w jaki wiara wyraża się w sformułowaniach i w życiu chrześcijańskim, z drugiej strony *sensus fidei*, sposób, w jaki wiarę pojmują wierni; troska by sądzić wedle tego, jaki wyraz dają wierze inne kościoły. Nieustannie dbano, by nie stracić kontaktu z żywym świadectwem *Catholica* lub *Oikoumene*, jak nazywano wówczas Kościół. Ta dbałość składa się z różnych czynników. Wyrażała się przede wszystkim pod postacią świadomości biskupów jako następców kolegium apostolskiego, że posiadają oni swoistą jurysdykcję nad Kościołem jako całością. Ten aspekt jest nadal oczywisty, ilekroć obraduje sobór, chociaż trzeba przyznać, że właściwie teologia nawet nie zaczęła się nim zajmować. Ta dbałość była również objawem poczucia odpowiedzialności biskupów za Kościół. Formy, w jakich wyrażali oni swą wiarę, nie mogły stanowić dla Kościoła, jako całości, sprawy obojętnej. Jeśli potępiali heretyków, miało to wielkie znaczenie dla życia Kościoła poza granicami ich własnej — episkopalnej czy patriarchalnej —

jurysdykcji. Innymi słowy czuli, że mają obowiązek otwierać innym kościołom udział w świadectwie wiary, jakie daje własna ich społeczność. Po trzecie dbałość ta wynikała z potrzeby, by własne swoje koncepcje stawiać przed obliczem Kościoła, *Catholica*. Żaden biskup nie sądził, by mógł być ostateczną instancją w sprawach wiary lub nawet w sprawach dyscypliny, które (jak np. data Wielkanocy) dotyczyły całego Kościoła.

Tę wspólnotę realizowano przez częste podróże, przez wymianę listów lub delegacji między jednym a drugim kościołem, wreszcie przez udzielanie sobie informacji w sprawie rozporządzeń dyscyplinarnych, tekstów liturgicznych, definicji wiary i jej wyznań, wypowiadanych przy chrzcie. Najważniejszy swój wyraz osiągała wspólnota przez społeczny udział w „sakramentach wiary", zwłaszcza w Eucharystii. W dawnej bazylice celebrował biskup, otoczony swymi księżmi. Kiedy w Rzymie stało się konieczne powiększenie ilości kościołów i nabożeństw, celebrujący księża otrzymywali w czasie mszy od papieża *fermentum*, to znaczy cząstkę chleba, konsekrowanego we mszy papieskiej. Okazywali w ten sposób, że łączy ich komunia przez Eucharystię pontyfikalną.

Wszystko to wyszło z powszedniego użycia i w jakiejś mierze zniknęło z naszego pojęcia Kościoła. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że naszych biskupów niezmiernie rzadko interesują sprawy religijne poza obszarem ich własnej jurysdykcji diecezjalnej. To fakt tragiczny w naszych czasach, kiedy ludzie niewierzący dążą do zjednoczenia świata przez intensywną współpracę międzynarodową, a tymczasem trudno w skali międzynarodowej zespolić katolików tak, by zapomnieli o przegrodach ras, języków, narodów i swoich religijnych gett. Przywykliśmy zostawiać ten typ pracy rzymskim kongregacjom i papieżowi: przestała to być sprawa życia i śmierci dla każdego lokalnego Kościoła.

Dodajmy jeszcze czwarty powód, dla którego władza biskupia nie jest identyczna z biskupem, jako osobą. Ma on charakter dogmatyczny. Kiedy protestanci rozważają sprawę nieomylności, jaką katolicy przypisują papieżowi i biskupom, myślą nieraz o tym charyzmacie tak, jakby to miało być szczególne Boże objawienie. Bóg ukazuje biskupom w widzeniu lub we śnie, niczym dawnym prorokom, to, co ewentualnie chce objawić Kościołowi.

Jest to, oczywiście, koncepcja fałszywa. Objawienie zostało zamknięte po ziemskim nauczaniu Chrystusa i założeniu Kościoła apostolskiego przez Ducha Świętego. Pod tym kątem widzenia istnieje zasadnicza różnica między biskupami i apostołami. Ci bowiem byli założycielami Kościoła, jako wybrani świadkowie Zmartwychwstania i głosiciele Ducha świętego, który został posłany, by mogło

się dopełnić dzieło, jakiego w nich dokonał Chrystus. Biskupi zaś nie są w żadnym sensie założycielami. Kościół jest „stróżem i nauczycielem Słowa". Biskupi zachowują depozyt Objawienia. Ich nieomylność, więc także ich władza, ograniczona jest do interpretowania w nowy sposób, stosownie do okoliczności i potrzeb czasu, prawd objawionych Kościołowi apostolskiemu przez Chrystusa i potwierdzonych przez Jego Ducha. Muszą to czynić nie wypaczając tych prawd.

Zatem charyzmat episkopatu nie opiera się bynajmniej na jakimś szczególnym objawieniu. Kiedy zwracają się do nas papież albo biskupi, nie są oni natchnieni w ścisłym sensie tego słowa, w tym sensie, jaki stosuje się do autorów Pisma. Pisarze biblijni posiadali charyzmat natchnienia, to znaczy skuteczną pomoc Ducha Świętego, która ich pisma czyni jednocześnie słowem samego Boga. Bóg przemawia do nas w Piśmie Świętym przez instrumentalność biblijnych pisarzy. Nie w ten sam sposób przemawia do nas Bóg przez instrumentalność papieża, biskupów lub soborów. Trzeba zatem z naciskiem podkreślić, że istnieje zasadnicza różnica między jakimś tekstem wziętym z Pisma Świętego a tekstem soborowym. Przyznajmy, że swoista duchowość posłuszeństwa i pewne formy „papolatrii", wywołane reakcjami po I Soborze Watykańskim, zacierały niekiedy to ważne rozróżnienie.

Jakiż jest zatem charakter władzy biskupiej lub soborowej? Teologia określa to precyzyjnie. Nie jest to ani objawienie, ani natchnienie, jest to asystencja Ducha Świętego. Pojęcie asystencji ma aspekt dwojaki. Przede wszystkim zakłada konieczność studiowania źródeł naszej wiary: Pisma i Tradycji. Biskupi muszą odnosić się do Biblii i do życia Kościoła. Owe studia, które są zarazem formą modlitwy, biskupi podejmują sami lub powierzają je swym teologom, kanonistom czy innym specjalistom, jeśli trzeba — ludziom świeckim. Jakeśmy już o tym mówili, ważne jest świadectwo Kościoła jako całości. W tym rozważaniu danych Objawienia, biskupi otrzymują asystencję Ducha Świętego, to znaczy, że wnioski, do jakich dochodzą, nie fałszują danych Objawienia. Zaznaczmy: wnioski, konkluzje: bo argumenty wysuwane na soborze nie mają tych samych gwarancji nieomylności, co wnioski. W istocie jedynie konkluzje angażują hierarchiczny autorytet biskupów i należą do ich hierarchicznej misji. To stwierdzenie wyznacza bardzo jasne zasady dla interpretacji tekstów soborowych, a także dla interpretacji każdej deklaracji biskupiej lub pontyfikalnej.

Nie we wszystkich warunkach ma owa asystencja ten sam charakter: jakeśmy to widzieli, sobory definiują wiarę, zarządzają

reformy lub usiłują rozwiązać praktyczne zagadnienia życia chrześcijańskiego, które dotyczą Kościoła jako całości.

Teologowie mówią o asystencji, ilekroć sobór definiuje prawdę wiary lub kluczowe zagadnienie chrześcijańskiej moralności. Ta pozytywna pomoc jest gwarancją, że definicje soborowe istotnie wyrażają prawdę objawioną w sprawach wiary lub obyczajów.

Ponieważ chodzi tu o pomoc udzieloną ludzkim dociekaniom, łatwo zrozumieć, że sformułowania soborowe niekoniecznie są możliwie najlepsze, jedyne możliwe albo najpełniejsze. Kościołowi może się to nie udać, bo np. kuleje teologia w danym czasie, albo biskupi ulegają jakimś stronniczym względom itd. Lecz asystencja, o jakiej mówimy, to pomoc pozytywna. To znaczy, że mimo ludzkich słabości w danym czasie czy w danej grupie, sam Duch Święty gwarantuje, że to, co zostanie stwierdzone, jest nieodwołalnie prawdziwe w oczach Boga, bowiem prawda boska jest wieczna. Zatem to, co stwierdza sobór, rzeczywiście wyraża boską tajemnicę, choć w sposób ludzki, więc zawsze niedoskonały. Dlatego te definicje nazywamy dogmatami wiary; zobowiązują nas w sumieniu, są obowiązujące dla wiary.

Kiedy chodzi o reformy kościelne, pomoc Ducha Świętego ma charakter całkiem inny. W tej dziedzinie los człowieczy uniemożliwia osiągnięcie wyników stałych, bo warunki życia nieustannie się zmieniają. Sięgając głębiej: wszelkie konkretne prawodawstwo, także prawodawstwo kościelne, nieuchronnie ma plusy i znaczne minusy. Kościół musi często wybierać mniejsze zło. W takich więc wypadkach używamy jedynie terminu asystencja negatywna. Oznacza to, że dekrety soborowe lub pontyfikalne nie mogą być sprzeczne z wiarą lub poważnie zagrażać któremuś z konstytutywnych czynników Kościoła, np. w sprawach dotyczących sakramentów. Gwarancja jest negatywna, bo te praktyczne problemy nie należą bezpośrednio do dziedziny wiary. W tym związku nie mówimy zatem o dogmatach wiary, lecz o dekretach soborowych, prawie kanonicznym, reformie Kościoła. Nie jest to kwestia prawdy objawionej, lecz „prawdy lub przeświadczenia kościelnego", czyli prawdy, której autentyczność gwarantowana jest przez negatywną pomoc Ducha Świętego. Ten ostatni punkt wciąż jeszcze stanowi przedmiot kontrowersji teologicznej, zresztą nie próbujemy tu wysuwać dowodów, które by uzasadniały nasz punkt widzenia; ograniczamy się do jego opisu. Naszym zdaniem, jest to kwestia ważna dla ukształtowania bardziej dojrzałej świadomości religijnej u duchowieństwa i świeckich.

Postawi ktoś zarzut, że wszystkie te rozróżnienia mogą sta-

nowić doskonałe *passe-temps* dla teologa, lecz że ani dla księży, pełniących apostolską swoją pracę, ani dla świeckich nie mają żadnego znaczenia. Jesteśmy przekonani, że jest całkiem odwrotnie. W dzisiejszych czasach, zwłaszcza w aktualnym momencie historii Kościoła, kiedy stoi on wobec nowego świata o rozmiarach globalnych, świeccy nie mogą dłużej obejść się bez wiary dojrzałej i świadomej. Jeśli tak wielu duchownych i świeckich przygnębiły, zgorszyły lub zaniepokoiły kanoniczne i liturgiczne reformy ostatnich papieży, albo ta olbrzymia praca, jaka się dokonuje w teologii i w egzegezie biblijnej (a rzutuje ona na kaznodziejstwo i katechezę), to dlatego, że wszystko, co ma związek z religią, stawiają oni na tej samej — absolutnej i wiecznej — płaszczyźnie: Trójcę Świętą i post eucharystyczny, istotę episkopatu i noszenie sutanny, jedność Kościoła i łacinę, stworzenie i żebro Adama, grzech pierworodny i rajskie jabłko itd., itd. Są w naszej wierze pewne prawdy absolutne i nieodwołalne, objawione przez Boga; są teologiczne sformułowania tych prawd, których treść jest boska, ale sposób ujęcia ludzki, zatem względny; są różne opinie różnych szkół; jest prawo kanoniczne, które odzwierciedla pewne zasady zawarte w prawie naturalnym jak również prawa, nadane bezpośrednio przez Boga i wreszcie prawa nadane przez Kościół, które mogą zatem ulec zmianie; są na koniec nasze zachodnie i narodowe obyczaje i nawyki myślowe, które stanowią tylko określoną formę, w jakiej biali ludzie czy jakiś zachodni naród przeżywa wiarę katolicką. Wszystkie te prawdy mają rozmaity stopień pewności, świętości i wartości religijnej. Władza kościelna często nam je nakłada jako powinność, lecz ten akt władzy również obowiązuje w stopniu rozmaitym. Czas najwyższy, by ludzie zdali sobie z tego sprawę.

Jak dotychczas badaliśmy istotę władzy hierarchicznej, jej granice i jej dostojeństwo. Podkreśliliśmy przede wszystkim jej charakter *diakonii*, służby Bogu, Chrystusowi i Jego Duchowi, służby ludziom, Kościołowi. „Syn człowieczy nie przyszedł, aby mu służono, ale aby służyć..." (Mt 20 28). Grek Mateusz używa tu słowa *diakonein*. Ta właśnie służba daje władzy kościelnej całą jej siłę, majestat i świętość. Mogą nie obchodzić mnie poglądy Angelo Roncallego, nawet w kwestiach religijnych. Lecz jako katolik czczę w nim następcę Piotra, przedstawiciela Chrystusa. Niezbyt się interesuję różnymi z konieczności opiniami wszystkich tych nieznajomych, którzy wkrótce spotkają się w Rzymie na Drugim Soborze Watykańskim, lecz jako katolik szanuję nauczanie światowego episkopatu, następcy kolegium Apostołów, który przemówi do mnie w imię Boga.

II. AUTORYTET SOBORÓW

Jakeśmy już powiedzieli, władza hierarchiczna jest przede wszystkim diakonią. Wszystkie sobory zbierały się w imię Ducha Świętego. Pierwszy Sobór Jerozolimski w roku 51 pisał w liście apostolskim do kościołów azjatyckich: „Zdało się Duchowi Świętemu i nam, by nie nakładać na was żadnego ciężaru nad to, co jest konieczne" (Dz Ap 15 28). Dlatego właśnie uchwały soborowe nadal zaczynają się tą uroczystą formułą, którą zacytujmy za I Soborem Watykańskim: „Przeto kiedy zasiadają i wyrokują razem z Nami biskupi całego świata, zebrani na tym Ekumenicznym Soborze w Duchu Świętym i z mocy Naszej władzy; opierając się na Słowie Bożym w Piśmie i w Tradycji, któreśmy otrzymali, zachowane w Kościele Katolickim i wykładane przezeń zgodnie z prawdą; postanawiamy wszem wobec z tej Stolicy Piotrowej, że ta zbawcza doktryna musi być wyznawana i głoszona przeciw sprzecznym z nią błędom, które zakazujemy i potępiamy z mocy władzy, jaką dał Nam Bóg" (Denz. 1781).

Trudno by znaleźć lepsze streszczenie wszystkiego, cośmy powiedzieli w pierwszej części tej pracy. Z głębokiego poczucia służby prawdzie, z poczucia transcendencji tej prawdy objawionej wyrosła cała tradycja soborowa, której kilka przykładów podajmy.

Sobory zawsze unikały wprowadzania terminów technicznych, stanowiących istotny składnik w danym, zamkniętym systemie filozoficznym, nawet jeśli był to system katolicki. Na przykład trydencka definicja „Przeistoczenia" — zresztą samo to słowo nie zostało, mówiąc ściśle, zdefiniowane — pomija kosmologię arystotelesowską i tomistyczną, co widać jasno ze sformułowania, w jakie ujęto kanon 2 sesji trzynastej, oraz z Aktów Soboru. Na Soborze Nicejskim wystąpił nawet u niektórych biskupów konflikt sumienia, kiedy stwierdzili, że zarzuty Ariusza zmuszają ich do posłużenia się terminami, których nie ma w Biblii.

W czasach późniejszych można zauważyć, że sobory na ogół odmawiają wyjaśniania prawdy objawionej i poprzestają na potępieniu oczywistych błędów, zjawiających się z różnych stron. Jest tak, jakby sobory tylko określały granice, w obrębie których jakiś element wiary pozostaje ortodoksyjny, wykluczając tym samym poglądy, które nie mają przyszłości. Długą tradycję ma fakt, że sobory odnoszą się do boskich tajemnic ze czcią o wiele większą niż teologowie, którzy w czasie soboru albo po nim, próbują — poprzez różne wysiłki interpretacyjne — znaleźć podparcie dla swych osobistych systemików. I tak Sobór Trydencki stwierdził, że Msza jest Ofiarą, lecz nie próbował wyjaśnić tego

terminu, co najwyżej o tyle o ile było trzeba, żeby odeprzeć bałamutne twierdzenia Reformacji. Pierwsze sobory ekumeniczne zawsze wracały różnymi drogami do tej samej prawdy: że Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Lecz nie znajdziemy nigdy wyjaśnienia owej tajemnicy. Kościół pozostawia tę pracę teologom.

Owa postawa ma znaczenie zasadnicze. Wykazuje bowiem, że ojcowie soborowi dobitnie zdają sobie sprawę z najgłębszej nieporadności języka w zestawieniu z obfitością boskiej prawdy. Jeśliby nasi księża w katechezie i kaznodziejstwie, jeśliby nasi świeccy w myśleniu o religii mieli większą cześć dla boskiej tajemnicy, zbliżyliby się do udziału w teologicznych poglądach ich ojców w wierze, to znaczy biskupów zebranych na soborze. Każde wyrażenie boskiej prawdy, nawet w dogmacie określonym w czasie soboru powszechnego, nawet w Piśmie, nawet w świętych słowach Chrystusa — każde tylko wyznacza właściwą perspektywę, prawowierny kierunek dla naszych prób, by kontemplować Prawdę, która jest samym Bogiem. Żadne ludzkie słowo, choćby najświętsze, nie może być utożsamione ze Słowem Boga. To prawda, że ludzkie słowo Chrystusa jest zarazem słowem Syna Bożego; to jednak także prawda, że owo ludzkie słowo zawiera się w *kenosis* Zbawiciela. Zatem definicja dogmatyczna jest zawsze punktem wyjścia, który umożliwia naszej modlitwie, kontemplacji i refleksji teologicznej skierowanie się na właściwą ścieżkę i bezpieczne posuwanie się w stronę Prawdy, pełnej i całkowitej. Te rozważania są tylko ilustracją zasady, jaką sformułowaliśmy wyżej — że nie posiadamy prawdy, nawet na soborze. Prawda posiada nas w Duchu i wiedzie ku sobie nasze umysły i serca. Sobory nigdy nie zapominały o tym podstawowym prawie wszelkiej myśli religijnej, w łonie religii która jest religią objawioną.

Dlatego to sobory — i tu widzimy inną, dość powszechną tradycję — unikają jeśli możliwe potępiania opinii, bronionych uprzednio przez Ojców Kościoła, przez wielkich katolickich Doktorów i przez główne szkoły teologiczne, które kwitły w Kościele. Jest w tej postawie nie tylko szacunek dla świadectwa wielkich świętych w sprawach wiary, lecz również unikanie dyskusji teologicznych w obrębie katolickich dogmatów. Jakeśmy to wykazywali w naszych studiach nad kanonami Soboru Trydenckiego o małżeństwie, praca ojców często polegała wówczas — zwłaszcza w czasie sesji poświęconych sakramentom — na żmudnym poszukiwaniu formuły wystylizowanej tak ostrożnie i tak delikatnie wyważonej, by unikała ona potępienia jakiegoś autora katolickiego i zajmowała się tylko błędami luterańskimi. Troska

o tę sprawę niezmiernie czasem komplikowała formułowanie kanonów.

Mówiliśmy o tym, że władza Kościoła nigdy nie jest identyczna z osobą biskupa czy papieża, lecz normalnie musi być sprawowana w komunii ze społecznością Kościoła, z *Oekoumene*. Ten aspekt kościelnego autorytetu również występuje wyraźniej w czasie trwania soboru. Z tego właśnie pojęcia *Oekoumene* — to znaczy cały świat, cały Kościół — wywodzi się termin „sobór ekumeniczny", to znaczy „sobór powszechny". Wielu ludzi myli dzisiaj „sobór ekumeniczny" z ruchem ekumenicznym. Słowo „ekumeniczny" w swoim dawnym, kanonicznym znaczeniu odnosiło się do jedności całego Kościoła, przeżywanej w pełnej komunii wiary i sakramentów. Tymczasem znaczenie współczesne z konieczności zakłada stan podziału i jest nazwą takiego ruchu czy prądu myślowego, który dąży do przywrócenia jedności.

Sobór jest jedną z najbardziej uroczystych form wspólnoty w jednej i tej samej wierze, w jednej i tej samej miłości. Biskupi całego świata, którzy co więcej noszą raczej imiona swoich siedzib episkopalnych, a więc swoich diecezji, niż swoje osobiste imiona, zbierają się wokół tego samego ołtarza i wokół tego samego Chrystusowego namiestnika.

Chociaż sobory zawsze były zgromadzeniami biskupów, w tym sensie, że ostateczny autorytet zawsze leżał w rękach episkopatu, to jednak historia dowodzi, że uczestniczyli w nich księża i nawet świeccy. Z punktu widzenia dogmatycznego obecność tych ostatnich nie sprawia żadnej trudności. Jedyna rzecz, która może się zmienić (i w rzeczy samej ulegała zmianie), to konkretny sposób, w jaki tę obecność traktowano. Ten zaś z konieczności zależy od sposobu myślenia i stylu życia w danym momencie historii, chociaż zasadniczo warunkuje go struktura Kościoła, nadana przez Chrystusa. To samo odnosi się do procedury soboru. Osiem pierwszych soborów w dużej mierze zawdzięczało swą procedurę dziedzictwu po rzymskim senacie. Sobory powszechne wieków średnich, aż do konstancjańskiego i bazylejskiego, z punktu widzenia procedury bardzo przypominały rady cesarskie i królewskie. Ks. Jedin wykazał, że na I Soborze Watykańskim można obserwować wpływ metod parlamentarnych.

Świeccy zawsze uczestniczyli w soborach, z wyjątkiem I Soboru Watykańskiego. Byli reprezentowani formalnie na najdawniejszych synodach prowincjonalnych. Pod panowaniem bizantyńskim reprezentował ich cesarz, którego uważano powszechnie za opiekuna Kościoła, „doczesnego biskupa z łaski bożej". Był on obecny osobiście, albo też zastępowała go cesarzowa, ministrowie lub generałowie. W średniowieczu uczestniczył w soborze cesarz za-

chodni, a także inni chrześcijańscy książęta lub ich ambasadorowie. Pod koniec wieków średnich przyłączyli się do nich przedstawiciele uniwersytetów i niektórych ciał społecznych. Ks. Jedin słusznie zwraca uwagę, że przed naszą epoką kwestia odpowiedzialności świeckich w Kościele przedstawiała się zupełnie inaczej, niż dzisiaj. Nasi przodkowie odziedziczyli po ludach germańskich szczepową koncepcję społeczeństwa i spontanicznie powierzali część swoich obywatelskich, politycznych a zatem i religijnych odpowiedzialności książętom, niby dawnym wodzom szczepowym. Kościół czynił podobnie, dopuszczając na sobory naturalnych przedstawicieli społeczności wiernych, czyli książąt, królów i cesarza. Te ramy społeczne rozpadły się nieodwołalnie po Rewolucji Francuskiej i zniknięciu Ancien Régime'u. Dlatego I Sobór Watykański nie zdołał jeszcze znaleźć rozwiązania, odpowiedniego dla nowego układu stosunków społecznych. Stanął twarzą w twarz ze świeckimi, pozbawionymi swych odwiecznych związków korporacyjnych, twarzą w twarz z bezkształtną masą jednostek. Minął wiek — ale musimy przyznać, że nadal nie znaleziono rozwiązania, chociaż problem rysuje się o wiele jaśniej niż w roku 1870. W każdym razie jest oczywiste, że autorytet soboru bynajmniej nie pomija konieczności dialogu między hierarchią a świeckimi.

III. INTERPRETACJA TEKSTÓW SOBOROWYCH

Pozostaje nam teraz zbadać zasady interpretowania tekstów soborowych. Przede wszystkim — kwestia metody. Protestanci a czasem nawet niektórzy katolicy gorszą się widząc, jakim precyzyjnym analizom poddają teologowie teksty soborowe. Wydaje im się to legalistyczno-logicznym rozdzielaniem włosa na czworo. Czyżby tego chciał od nas Bóg?

Odpowiadamy: tak. Chciał bowiem własnego Wcielenia, zatem i wyrażenia boskiej prawdy w ludzkim języku. Mając do czynienia z jakimkolwiek tekstem, musimy odczytać go poprawnie. Musimy zatem stosować zasady nauki o literaturze, zwłaszcza kiedy mamy do czynienia z tekstami w językach obcych lub starożytnych. Biblia jest słowem Boga. Jeśli mamy usłyszeć i zrozumieć to słowo, jest nieuniknione, by wszelkiego rodzaju specjaliści przywracali świętym tekstom pierwotny ich sens, tylko bowiem on jest natchniony, tylko on przynosi nam słowo Boga. Nikt — a już z pewnością nie protestanci — nie wątpi dzisiaj, że trzeba stosować tę egzegetyczną zasadę przy czytaniu Pisma. Jeśli słowo „ciało" w listach św. Pawła znaczy „człowiek słaby i grzeszny", wręcz śmieszne jest pojmowanie go nadal takie, jak-

by się to słowo odnosiło do spraw płci. Niestety, nawet w teologii dalecy jesteśmy od stosowania tej samej zasady do egzegezy tekstów soborowych. Skoro biskupi często trawili całe miesiące na wybieraniu właściwego słowa lub formuły dla kanonu soborowego, musimy przynajmniej — jeśli mamy respektować ich pracę a zatem ich autorytet — dociekać w cierpliwych badaniach historycznych tych racji, które kazały im wybrać raczej to słowo niż inne. Mówiliśmy już o tym, że w pracach soborowych wspiera biskupów Duch Święty. Jeśli asystencja Ducha Świętego oddziaływała na to właśnie dzieło sformułowań dogmatycznych, miłość i lojalność wobec Ducha Świętego musi nas pobudzać, byśmy całą naszą uwagę poświęcili owocom tej nadprzyrodzonej asystensji, nawet jeśli ma nam to zająć wiele godzin studiów. Dlatego właśnie istnieją teologowie. Lecz teologowie mają prawo domagać się, by ich głębokie poczucie posłuszeństwa, znajdujące wyraz w pracy czasem ogromnie uciążliwej, było traktowane ze szczerym szacunkiem. Przypominając czytelnikowi te elementarne zasady zdrowego rozsądku mamy nadzieję, żeśmy w ten sposób z góry odparli różne zarzuty, lub raczej nieufność, która się bierze z naiwnego i w gruncie rzeczy leniwego sentymentalizmu.

Oto pierwsza zasada: w tekstach dogmatycznych zdefiniowane zostaje tylko twierdzenie centralne dekretu lub kanonu. Podobnie rzecz się ma z dekretami reformującymi: zobowiązuje nas jedynie akt woli, wyrażony w postaci prawa. Wszelkie spekulacje, wszelkie glossy lub późniejsze uwagi, dodane dla wyjaśnienia, zilustrowania lub umotywowania tego twierdzenia centralnego nie mają już tego samego autorytetu. Nie znaczy to, by te uzasadnienia i rozważania pozbawione były wszelkiej wartości. Stanowią wyraz duszpasterskiego świadectwa biskupów w sprawach wiary, należą zatem do aktów zwykłego ich magisterium, które jednak — nawet na soborze — pozostaje omylne. Brak wszelkiej gwarancji nieomylności nie oznacza, że akt zwykłego magisterium pozbawiony jest autorytetu, oznacza jedynie, że ten akt autorytetu nie jest ostateczny, że może ulec poprawie, a nawet — w pewnych granicach — zakwestionowaniu. Niechaj się więc nikt nie dziwi, że teologowie — czyli specjaliści — dyskutują o biblijnych lub dogmatycznych argumentach, wysuwanych podczas soboru. Zasadniczo wszyscy teologowie katoliccy zgadzają się w tej kwestii, chociaż w podręcznikach teologii i w niektórych kontrowersjach teologicznych nie zawsze się o niej pamięta.

Istnieje druga zasada, ważna w odniesieniu do dokumentów pontyfikalnych, zwykle mniej przydatna w odniesieniu do tekstów soborowych. Trzeba zawsze dokładnie rozróżniać między deklaracjami wiary, skierowanymi do Kościoła Powszechnego,

a wypowiedziami, które skierowane są do jednego biskupa i dotyczą jednej lub kilku diecezji. Ta zasada jest jeszcze ważniejsza, gdy chodzi o dekrety reformujące i prawa kościelne. W tym ostatnim zwłaszcza punkcie często występuje zamieszanie.

Dlaczego to rozróżnienie jest ważne? Jeśli chodzi o prawo kanoniczne, sprawa jest oczywista. Poszczególne prawo lub poszczególna interpretacja prawa ogólnego nigdy się nie stają automatycznie prawem lub normą, które by rządziły wszystkimi interpretacjami. Jasne. A jednak podręczniki teologii nieustannie naruszają tę zasadę. Typowy to błąd naszej zachodniej mentalności. Osiągnęliśmy etap, na którym nie umiemy wyobrazić sobie jedności Kościoła inaczej, niż pod postacią monolitycznej jednolitości. Dodajmy do tego groźne nieporozumienie w sprawie prymatu papieża. Od czasu I Soboru Watykańskiego tak silnie akcentowano uniwersalną jurysdykcję papieską, iż mniema się powszechnie, że wszystko co powie papież stosuje się z konieczności do całego Kościoła. Nie dziwmy się, widząc jak niektórzy biskupi, teologowie i kanoniści (zwłaszcza w nowych krajach, gdzie lokalny Kościół nie ma głębokiego poczucia własnych tradycji) sądzą, że są moralnie zobowiązani do stosowania w swych diecezjach dekretów ostatniego Synodu Rzymskiego. Jeśli to robią, zapominają, że owe dekrety są przede wszystkim inspirowane całkiem szczególną sytuacją Kościoła we Włoszech i w Rzymie.

By pojąć to rozróżnienie na płaszczyźnie dogmatycznej, musimy sobie przypomnieć zasady, sformułowane w pierwszej części tej pracy. Asystencja Ducha Świętego została w całej pełni zagwarantowana jedynie Kościołowi Powszechnemu. Tak więc sprawowanie władzy może być nieomylne jedynie w służbie całego Kościoła, w funkcji autentycznie katolickiej.

Dlatego właśnie fakt, że papież musi zwracać się do Kościoła Powszechnego, jest jednym z zasadniczych rysów każdej definicji pontyfikalnej *ex cathedra*. To samo odnosi się do magisterium biskupów. Powszechny, ekumeniczny charakter ich doktrynalnego nauczania widać w dwóch perspektywach, które zresztą łączą się ze sobą. To nauczanie jest wyrazem ich woli, by pozostawać w komunii ze swymi poprzednikami w episkopacie a także z dzisiejszym episkopatem w całym świecie, i ze Stolicą Piotrową. Ten mniej lub więcej rozproszony stan komunii przybiera widzialną postać na soborze ekumenicznym.

Z tych rozważań wynika ważny element teologii episkopatu. Mianowicie lokalny, narodowy episkopat, który izoluje się od współczesnego życia Kościoła, czy to ze względu na mgliste zamiłowania nacjonalistyczne czy przez sentyment do zaściankowości, nie posiada już tych samych gwarancji nieomylności w sprawo-

waniu zwykłego swego magisterium. Nosi w sobie (może nieświadomie, co tym groźniejsze) zarodki schizmy. Nie jest to wcale niebezpieczeństwo fikcyjne, nawet w naszych czasach. Nie zapominajmy, że prawne i administracyjne związki z kurią rzymską wcale same przez się nie wystarczą, by ugruntować pełnię wspólnoty, tak jak ją rozumiał Kościół pierwszych chrześcijan i Kościół Ojców.

Chcemy z kolei poruszyć kwestię jeszcze ważniejszą, choć jasno zdajemy sobie sprawę, że trudno będzie dogadać się tu z całym szeregiem teologów. Nasz Kościół zachodni tak bardzo rozbudował prawniczą stronę życia kościelnego, że wielu teologów nie umie już myśleć o niczym innym.

Sądzimy, że w interpretacji nauczania pontyfikalnego lub episkopalnego nie można pomijać odbioru tego nauczania przez Kościół Powszechny. Odnosi się to przede wszystkim do doktrynalnej (choć nie do historycznej) interpretacji dekretów soborów lokalnych, do tekstu encyklik papieskich i do listów pasterskich biskupów.

Oto kilka przykładów. Wydaje się nam oczywiste, że kanony Soboru w Kartaginie (rok 418), Soboru w Orange (rok 529) i jedenastego Soboru w Toledo (rok 675) mają szczególną wartość dogmatyczną, a wynika to w wielkiej mierze z faktu, że Kościół Powszechny przez całe wieki uznawał, iż teksty te zawierają niezwykle głębokie określenie jego wiary. Zajmując się dwoma pierwszymi spośród tych soborów, autorzy podręczników teologicznych poprzestają na krótkiej wzmiance o nieomylnej aprobacie, jaką odnośnym dekretom dali papieże Zosimus i Bonifacy II. Posiadamy tekst listu Bonifacego, ale prawie nic się nie zachowało z listu Zosimusa. I zwłaszcza w tym ostatnim wypadku nie mamy dostatecznych gwarancji historycznych, pozwalających wnioskować, że istotnie chodzi tu o autentyczną definicję *ex cathedra.*

Lecz taka definicja wcale nie wydaje się w tym wypadku potrzebna. Niewiele soborów lokalnych zyskało sobie w Kościele Powszechnym taki autorytet jak właśnie te dwa, i to już z początkiem wieków średnich. Owo uznanie ich przez Kościół Powszechny jest wystarczającą gwarancją, że nauczanie tych soborów jest *de fide,* choć nie możemy tu posłużyć się technicznym terminem „formalna definicja wiary".

Podobnie wygląda interpretacja encyklik papieskich. Szczególnie obfitował w nie wiek XIX. Naiwne byłoby przekonanie, że wszystkie mają taką samą wartość dogmatyczną w sferze nauczania wiary. Jest w każdym razie oczywiste, że niektórych encyklik nie cytuje się już w traktatach teologicznych. Ich au-

torytet dogmatyczny zależy oczywiście od woli papieża, wyrażonej w tekście encykliki; od tego, jak traktuje on ten akt władzy w sprawowanym przez siebie magisterium najwyższego Doktora Kościoła. Lecz niezależnie od tego trzeba zauważyć, że instynkt wiary u duszpasterzy, teologów i wiernych skłania ich do przypisywania jednym encyklikom większego autorytetu niż innym, które jakby tonęły w niepamięci. Szkoda, że teologowie tak mało się zastanawiają nad tym bardzo realnym i bardzo ważnym aspektem życia Kościoła.

Ostatniego przykładu niech nam dostarczą dwa ważne listy pasterskie kardynała Suhard: *Sur le sens de Dieu* oraz *Le sacerdoce*. Autorytet tych listów, które przełożono na wiele języków, sięga daleko poza granice jurysdykcji arcybiskupa Paryża, bo znaczna część Kościoła uznała w nich mistrzowskie określenie wiary katolickiej.

Jesteśmy pewni, że czytając te stronice niektórzy teologowie oskarżą nas o gallikanizm lub koncyliaryzm. Zwłaszcza w odniesieniu do magisterium papieskiego wysunie się przeciw nam definicję I Soboru Watykańskiego o nieomylności papieża: *ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones, ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse* (definicje papieża są niezmienne s a m e z s i e b i e, n i e z e w z g l ę d u n a z g o d ę K o ś c i o ł a). Niewątpliwie, jeśli odczytamy ten fragment poza jego kontekstem, innymi słowy jeśli sądzimy, że definicje wiary należy czytać tak, jakby stanowiły aksjomaty w jakiejś abstrakcyjnej, niehistorycznej metafizyce, wówczas to, cośmy mówili dotychczas, jest całkiem błędne.

W aneksie do niniejszej pracy wykazujemy, dlaczego ta metoda interpretowania tekstów soborowych jest fałszywa.[2]

---

[2] (Z braku miejsca nie podajemy tu przekładu tego aneksu, ale zacytujmy zeń w skrócie przynajmniej jeden ustęp:)

Jednym z dążeń Soboru Trydenckiego było zdefiniowanie — przeciw luteranom — prawdziwej *fides*, zatem trzeba było *definire dogmata* pod postacią *canones*, skierowanych przeciw *errores et haereses* luteranów. Kanon nazywano zwykle *dogma fidei*... *Fides* znaczy dzisiaj (i od wieku XVII) „to co *explicite* lub *implicite* zostało bezpośrednio objawione przez Boga i co jako takie podawane jest przez magisterium Kościoła" (I Sobór Watykański). W czasie Soboru Trydenckiego znaczenie terminu *fides* było znacznie szersze. Niezmiernie ważne pojęcie Objawienia, wyrażonego w Piśmie i w Tradycji, na ogół nie zawiera się jeszcze w formalnym pojęciu *fides*... To, co my nazywamy *fides*, nosiło wówczas nazwę *articuli fidei*, które rozumiano jako autentyczne podsumowanie doktryny Pisma, będącego słowem Boga...

Fides w znaczeniu trydenckim sugerowała raczej dwa inne aspekty złożonej rzeczywistości wiary. Po pierwsze, istniał problem z dziedziny krytyki poznania tak, jak go formułowali scholastycy. Uważano wówczas, że *scientia* jest wiedzą oczywistą, absolutnie pewną, wyprowadzoną dedukcyjnie z „pierwszych zasad umysłu", podczas gdy *opinio* była to wiedza praktyczna, empi-

Jeśli zaś chodzi o cytowany kanon Pierwszego Soboru Watykańskiego, wiemy, że Sobór chciał tylko potępić określoną doktrynę, która była wówczas w obiegu, czyli episkopalny koncyliaryzm. To błędne nauczanie twierdziło, że nieomylność definicji pontyfikalnej niezbędnie potrzebuje — jako istotnego warunku — ratyfikacji przez sobór, zebrany specjalnie w tym celu. W szerszej perspektywie ta doktryna podporządkowywała jurysdykcję papieską zbiorowej jurysdykcji stanu biskupiego. Zatem sprawowanie prymatu papieża miało być formalnie uzależnione od episkopalnej jurysdykcji Kościoła Powszechnego. Wolno sądzić, że ten błąd odnosił się jedynie do wzajemnych stosunków jurysdykcyjnych papieża i światowego episkopatu.

Tymczasem nasze własne wyjaśnienia odnoszą się do związków całkiem innych, mianowicie do związku między władzą hierarchii i Kościołem jako Ciałem Mistycznym, ożywionym przez obecność Ducha Świętego. Zastanawiając się nad tajemnicą Kościoła, schodzimy tu na poziom leżący znacznie głębiej i bardziej istotny. Wcale nie sugerujemy, by urząd papieski zależał od zbiorowej władzy stanu biskupiego. Na tym głębszym poziomie, który —

ryczna, nieoczywista, zatem pozbawiona absolutnej pewności. Chrześcijańska *fides* stała poniekąd w pół drogi między *scientia* i *opinio*. Z jednej strony cechowała ją absolutna pewność, wyższa nawet od metafizycznej pewności *scientia*, z drugiej strony (w perspektywie racjonalnej) *fides* spokrewniona była z niejasnością *opinio*. Znajdujemy też inne znaczenie *fides*, mniej filozoficzne, bardziej eklezjastyczne. *Fides* zawiera to wszystko, co Kościół może nakazać nam jako potrzebne do zbawienia. Najczęstsze sformułowanie brzmi: *ea quae necessaria sunt ad salutem*.

Z obu punktów widzenia pojęcie *fides* zawierało nie tylko tę prawdę, którą dziś nazywamy w ścisłym sensie tego słowa objawioną, lecz także te prawdy, które dziś nazywamy „teologicznymi", czyli prawdy, wywiedzione dedukcyjnie z *prima principia fidei*. Owe zaś *prima principia*, to były właśnie *articuli fidei*, a niekiedy nawet prawa kościelne o zastosowaniu absolutnie powszechnym... Tak jak wiedzę miało się zdobywać za pomocą dedukcji z „pierwszych zasad umysłu", tak też — analogicznie — znajomość wiary miało się osiągać na podstawie medytacji nad *prima principia fidei*, czyli nad *articuli fidei*.

Sobór Trydencki mógł zatem „definiować dogmat" z pełną świadomością faktu, że treść owego *dogma* niekoniecznie jest niezmienna. Były „dogmaty" — oczywiście w dawnym sensie tego słowa — które Kościół mógł później zmieniać. Nie twierdzę, że epoka trydencka a przedtem scholastycy mniemali, jakoby można było zmienić każdy dogmat. To byłoby absurdem. Ale w pewnych wypadkach granicznych było logicznie możliwe „definiowanie dogmatu" ze świadomością, że niekoniecznie jest on nieodwołalny. Istotne w odniesieniu do takiego *dogma fidei* było to, że z jednej strony był on absolutnie pewny (choć nie w sensie metafizycznym), ponieważ uroczyście potwierdzało go nieomylne magisterium Kościoła, a z drugiej strony Kościół nakazywał tę naukę, jako do zbawienia koniecznie potrzebną... Lecz to, co nieodwołalne ponieważ objawione znajdowało się w Piśmie, podstawowym punkcie wyjścia dla wszelkiej teologii, oraz w *articuli fidei*, jako w wyrazie, nadawanym przez Kościół treściom Pisma.

z braku lepszego terminu — nazwiemy „organicznym" (w przeciwstawieniu do płaszczyzny jurysdykcyjnej, która znów nie jest identyczna z płaszczyzną ściśle prawniczą), nie chodzi nam wcale o jakąś zależność prymatu papieża od świadectwa wiary w Kościele Powszechnym. Chodzi o dialog, o „ruch dwukierunkowy" w życiu wiary, o stosunek organiczny i żywy, jaki działanie Ducha Świętego utrzymuje między władzą w Kościele a Kościołem jako ciałem społecznym, jako pierwotnym wyznawcą oraz istotnym stróżem Tradycji.

Nie zapominajmy, że omawiana definicja watykańska opiera nieomylność Papieża na nieomylności Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół: *Romanum Pontificem... ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda de fide vel de moribus instructam esse voluit*, to znaczy, że papież „posiada tę samą nieomylność, jaką boski Odkupiciel zechciał nadać swemu Kościołowi w definiowaniu wiary i moralności". Ten organiczny związek z Ciałem Mistycznym nie przestaje istnieć, kiedy papież wypowiada definicję *ex cathedra*. Nadal ożywia on i pogłębia wyraz wiary, zawarty w definicji papieskiej lub soborowej.

Ci teologowie, którzy widzą związki między papieżem, stanem biskupim i wiernymi jedynie w kategoriach jurysdykcji oraz poszczególnych aktów magisterium nie zrozumieją, o co nam chodzi. Ale czy ich koncepcja Kościoła i wiary nie jest aby koncepcją legalistyczną? Czy nie przypomina judaistycznego rabinizmu po Wygnaniu? Tajemnica Ciała Mistycznego, zwłaszcza w płaszczyźnie wiary, transcenduje związki jurysdykcyjne, chociaż podpiera je i ożywia.

W obecnym momencie historii ważne jest, by Kościół odnowił niektóre swoje kategorie pojęciowe, których zresztą nie znajdujemy w ogóle w podręcznikach teologii. Potrafimy wówczas odkryć element prawdy we wschodniej doktrynie *sobornosti*, jeśli usunąć jej żądło antyrzymskie i antypapieskie.

Postawmy z kolei trzecią, fundamentalną zasadę. Teologia nasza wcale jej nie stosuje powszechnie i systematycznie. Bardzo dokładnie formułuje ją *Naśladowanie Chrystusa*: *Omnis scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est*, wszelki tekst winien być czytany w tym duchu, w jakim został napisany. To oczywiste. A jednak przyczyny dogmatyczne, filozoficzne i psychologiczne utrudniały jak dotąd teologom przyjęcie tej oczywistej prawdy w odniesieniu do tekstów soborowych. Powód jest prosty. Dopiero co wynurzyliśmy się z bardzo nieszczęśliwego okresu racjonalizmu. Odkrycie perspektywy historycznej, właściwej dla ludzkiego działania, wywołało z początkiem XX wieku modernizm. Nadal istnieją teologowie nawykli do wygodnej, jasnej teologii,

opartej na niewzruszonych pojęciach, którzy wietrzą niebezpieczeństwo modernizmu skoro tylko ośmieli się ktoś wspomnieć o historycznych wymiarach naszej wiary, Kościoła, teologii. Wielu teologów, zwłaszcza w krajach gdzie teologia jest w ogromnej mierze kwestią uczuć i namiętności, nie posiada jeszcze dość rozwiniętego zmysłu historycznego, a jakże on potrzebny dla badania dawnych tekstów. Ponieważ teksty soborowe napisane są w martwym języku, którym teologowie nadal się posługują w swym nauczaniu, więc wyciągają oni wniosek, że można zrozumieć owe dawne dokumenty bez poważnego przygotowania historycznego.

Jest jeszcze inny powód. Z chwilą kiedy sobór przypieczętował jakieś słowo lub formułę, jako nieodwołalny i nieomylny wyraz prawdy objawionej — inaczej mówiąc: z chwilą kiedy sobór zdefiniował dogmat wiary — niektórzy mniemają, że ów akt Kościoła automatycznie usunął te słowa lub te formuły poza obręb praw psychologicznych i historycznych, jakie rządzą ludzkim językiem. Ten mylny szacunek dla słowa Kościoła zawiera dwa błędy: dogmatyczny i filozoficzny.

Z punktu widzenia dogmatu można ów błąd porównać z doketyzmem, który nie chciał traktować poważnie ludzkiej natury Chrystusa. Podobnie wyglądają usiłowania, by myśl soborową usunąć poza językowy i teologiczny kontekst epoki. W istocie jest to niezrozumienie autentycznego Wcielenia Chrystusa w Jego Kościół, Wcielenia, którego nie da się oddzielić od przebiegu dziejów. Taka postawa dogmatyczna ukrywa *a priori* filozoficzne, również szkodliwe: mianowicie racjonalizm, który zakłada, że Objawienie zostało nam dane jedynie w tych pojęciach, jakie przekazał nam Chrystus. Na swych soborach Kościół miałby zatem dawać ostateczny wyraz pojęciom, które formalnie lub potencjalnie należą do tego początkowego, Chrystusowego Objawienia. To racjonalistyczne stanowisko zakłada również, że pojęcia i słowa, w jakich pojęcia ujmujemy, są to czyste *intelligibilia*, czyli że są niezależne od historycznego rozwoju języka i pozostają dostępne każdemu umysłowi, oświeconemu wiarą. Zatem teksty soborowe, definiujące dogmat wiary, dostarczyłyby nam słów, solidnie powiązanych z odnośnymi pojęciami, niczym twarde, jasne kryształy, promieniujące własnym światłem i obywające się bez historycznego komentarza.

Ludzie ci myślą (to powód psychologiczny), że mogą wybawić dogmat katolicki od groźnego braku precyzji i od prądów myślowych, które muszą go nieuchronnie pochłonąć w toku ewolucji historycznej. Ten racjonalizm stanowi jedyną ich odpowiedź na modernizm. Niestety, owa kontrowersja pro-

wadzi do nikąd, bo zarówno moderniści jak katoliccy fundamentaliści są więźniami tego samego *a priori*. Jedyna między nimi różnica, to że pierwsi głosują za podstawową nieokreślonością myśli religijnej, drudzy zaś są zwolennikami niezłomności pojęciowej. Jedna grupa po prostu zaprzecza temu, co utrzymuje druga. Co gorzej, fundamentaliści nie widzą, że racjonalistyczne *a priori* wystawia ich na niebezpieczeństwo podobne do modernizmu. Ponieważ znaczenie, obiegowe przez czas jakiś w ich kręgu i w ich epoce, uznają za znaczenie wieczne i niezmienne, stają się nieświadomie modernistami.

Nie wchodząc głębiej w te sprawy wysuńmy jeden tylko argument, odnoszący się do interpretacji tekstów soborowych. W Kościele zgadzamy się dziś definitywnie, że nie sposób czytać jakiegobądź fragmentu Pisma, nie biorąc pod uwagę form literackich oraz swoistych cech językowych i stylistycznych, jednym słowem nie stosując poprawnie metod nauki o literaturze. Trzeba było stu lat badań i polemik, byśmy do tego doszli. Ostatnie deklaracje pontyfikalne położyły kres tym dyskusjom. Dzisiaj fundamentalizm biblijny występuje tylko w niektórych sektach protestanckich, wyróżniających się fanatycznym entuzjazmem dla uproszczeń, i w niektórych krajach katolickich, gdzie — jakeśmy to przed chwilą powiedzieli — teologia jest znacznie bardziej kwestią sentymentów i namiętności, niż modlitwy i poważnych studiów nad słowem Bożym.

To, co zostało zrobione dla badania Pisma, trzeba jeszcze zrobić dla krytycznego badania tekstów soborowych. To olbrzymia praca, która ledwo się zaczęła. Podjąć ją należy tym bardziej, że teksty soborowe nie są natchnione, nie posiadają zatem tego stopnia świętości, jaki ma Pismo. *A fortiori* zatem powinien być badany ich sens historyczny, bo tylko on ma gwarancję nieomylności dzięki asystencji Ducha Świętego.

Od razu rysuje się tu konsekwencja praktyczna. Kościół nie uznaje lektury takiego wydania Biblii, które nie zawiera komentarza lub bodaj przypisów, objaśniających pierwotne, ustalone przez Kościół znaczenie tekstu. Podobnie winno się obwarować publikowanie i lekturę tekstów soborowych, którym nie towarzyszy należyty komentarz historyczny. Lecz pracuje nad tym tak niewielu teologów, że takie wydanie wciąż jeszcze nie wydaje się realne.

Trzeba na koniec wyliczyć niebezpieczeństwa, które grożą naszemu posłuszeństwu względem soborów. Najpierw: bywa swoista impertynencja, która traktuje oficjalne teksty Kościoła jako arsenał, gdzie można rzekomo znaleźć wszelką amunicję dla pognębienia przeciwnika. Teksty kościelne służą wówczas jedynie temu,

by wykazać, że to ja mam rację. Jakże niewłaściwe jest to wzajemne bombardowanie się cytatami z papieży i soborów, wyrwanymi z kontekstu, bez poważnego zbadania zakresu tych cytatów oraz ich znaczenia. Oddają się takim praktykom katolicy w sporach o współczesne zagadnienia społeczne, polityczne czy religijne. Ta bardzo ludzka postawa dowodzi podstawowego braku uszanowania dla autorytetu Kościoła.

Posłuszeństwu naszemu grozi również swoista, fanatyczna ortodoksja, integryzm, który łatwo — kiedy tylko chodzi o oficjalne teksty — zamienia się w fundamentalizm. Ten błąd zjawia się często po zakończeniu soboru, zwłaszcza jeśli prace przygotowawcze soboru wywołały ostre polemiki. Tak było po Soborze Trydenckim i po I Soborze Watykańskim. Teksty, wypracowane tak skrupulatnie przez ojców soborowych, stały się natychmiast własnością stronnictwa, które uznało się za zwycięzcę. Fenomen to bardzo naturalny, należy do zjawisk z zakresu psychologii tłumu. Polemiki stanowią pożywkę dla uczuć agresywnych. Ta agresywność prowadzi z kolei do przerażających uproszczeń myślowych, wynikających z faktu, że dwie grupy skrajne nieustannie odpierają wzajem swe ataki i w trakcie tego coraz bardziej się zacietrzewiają. Przypomnijmy sobie amerykański Maccarthyzm. Wszelka wzmianka o reformach społecznych wywoływała natychmiast oskarżenie o komunizm. Podobnie można dostrzec po niektórych soborach wzrastające usztywnienie myśli teologicznej, wywołane obawą herezji i gloryfikacją prawowierności. Ten fanatyzm religijny ma skłonność do znajdowania w tekstach soborowych takich znaczeń, jakie nigdy nie postały w zamysłach soboru. Ludzie chcą być bardziej ortodoksyjni, niż papież lub sobór. W sprawach wiary złudzenie to jest niebezpieczne. Prawda objawiona jest rzeczywistością boską; jest prawdą, której sens, niezmiernie bogaty, nieustannie nas przerasta. Zatem ortodoksji nie można oddzielać od katolickości, to znaczy od religijnego szacunku dla wszystkich odcieni znaczeniowych prawdy: jej sens będzie zawsze pełniejszy, niż to potrafią wyrazić wszelkie nasze słowa, nawet na soborze.

Modne jest dzisiaj stawianie pod pręgierz Soboru Trydenckiego, wypominanie mu, że nie umiał zrozumieć prawdziwych trudności Reformacji. Zapomina się, że to oskarżenie ma sens tylko w odniesieniu do potrydenckiej teologii i jedynie w tej mierze, w jakiej teologię ową ponosił duch polemiczny. Poważne studiowanie aktów Soboru Trydenckiego dowodzi, że ojcowie soborowi byli znacznie ostrożniejsi, niż to dzisiaj ośmielamy się myśleć. Fascynująco można by przebadać, w jaki sposób zacieśniała się pod wieloma względami myśl teologiczna po Soborze,

w miarę jak zapominano o historycznym znaczeniu jego definicji: wciąż jeszcze, cztery wieki po zakończeniu Soboru, musimy się bronić przeciw temu procesowi. Powód jest taki, że stan podziału — a zatem klimat polemiki — nadal góruje w naszej myśli religijnej, co widać z faktu, że nie udało się nam ponownie zjednoczyć z protestantami.

Podobne zjawisko można dostrzec po I Soborze Watykańskim. Miało ono charakter mniej poważny, bo mniej gwałtowna, mniej powszechna i krótsza była opozycja tych, co stali się „starokatolikami". Wolno jednak zauważyć, że przesadna gloryfikacja prymatu papieża w różnych krajach zagraża wypaczeniem zarówno naszemu oddaniu Stolicy Świętej jak i — przede wszystkim — ortodoksji naszej koncepcji Kościoła. Badanie aktów I Soboru Watykańskiego dowodzi jasno, że ojcowie z pewnością nie zamierzali wywoływać pewnych zjawisk, które nastąpiły po Soborze: chodzi o swoiste tendencje w teologii prymatu, w centralizacji kurialnej, zwłaszcza zaś w dewocji względem Ojca Świętego. Ufa się dzisiaj powszechnie, że II Sobór Watykański — oczywiście, nie obalając poprzedniej definicji — przywróci równowagę w Kościele. Łatwo mu będzie znaleźć punkt wyjścia w aktualnym tekście definicji nieomylności papieskiej.

Ale jak zawsze w ruchu wahadłowym, w tym momencie historii ważne jest, byśmy się nie przerzucali na drugi kraniec. Jakaż byłaby korzyść z wprowadzania dalszych rozróżnień w doktrynie episkopatu, jeśli praktyka wygląda tak, jakby niektórzy chcieli zastąpić skrajną centralizację urzędów rzymskich przez lokalny absolutyzm w administrowaniu diecezją? Ta ostatnia postać klerykalizmu jest groźniejsza od tamtej, trzymanej w ryzach przez sam zakres i różnorodność odpowiedzialności.

Naszym zdaniem nie sposób doprowadzić do prawdziwego odrodzenia władzy biskupów w ich diecezjach i w Kościele jako całości, jeśli nie nastąpi głęboka odnowa religijnego autorytetu episkopatu a przede wszystkim autentyczna reedukacja w sprawowaniu tego autorytetu. Jeśli niektórzy nasi biskupi — zwłaszcza w praktyce — nadal stosować będą tę koncepcję autorytetu, jaką odziedziczyli po wieku XIX, wówczas odrodzenie władzy biskupiej doprowadzi do sytuacji trudniejszych i bardziej tragicznych niż te, jakie wynikają z nadmiernej centralizacji kurialnej. Biskupom winno zostać przywrócone właściwe ich miejsce w Kościele, lecz jednocześnie należałoby przywrócić możliwość apelowania od nadużyć w sprawowaniu przez nich władzy. Formy takiego apelowania przewidziane zostały w prawie kanonicznym, ale któż w naszych czasach uciekłby się do nich z przekonaniem, że będzie wysłuchany? Mamy tu przede wszyst-

kim na myśli tych ludzi w Kościele, którym trudno jest podejmować własną obronę, jak zakonnice w różnych zakonach oraz w niektórych krajach ludzie świeccy. Można chyba stwierdzić, że jeśli w czasie przygotowań do Drugiego Soboru Watykańskiego obserwuje się prąd, pozornie płynący pod włos ogólnej tendencji do odrodzenia władzy biskupów, to źródła jego są nie tyle dogmatyczne, ile wynikają z bezpośredniej znajomości nastawień „absolutystycznych", które — jakeśmy o tym mówili — obce są duchowi Ewangelii. Biskupi odzyskają swoje miejsce w Kościele tylko w tej mierze, w jakiej odnowią pojęcie i praktykę autorytetu wracając do źródeł, do Ewangelii, do tradycji Ojców Kościoła i świętych. Tylko w tej mierze, w jakiej zaufają Duchowi Świętemu, który działa w wiernych, sami staną się „mężami z Ducha", wedle dawnej tradycji Kościoła.

Jeśli taki nacisk położyliśmy na ów podstawowy szacunek dla wielu rozmaitych aspektów boskiej rzeczywistości, jaką założył Chrystus i jaką powierzył Kościołowi, to nie dlatego byśmy sobie wyobrażali, że można zawsze uniknąć przerostów, typowych dla naszej natury ograniczonej i grzesznej. Herezje muszą istnieć, mówi Pismo Święte. Podziały są nieuniknione. Ale kiedy sposobimy się wszyscy do nadchodzącego Soboru, stojąc twarzą w twarz z tragicznymi problemami dzisiejszej doby, niezmiernie ważne jest, byśmy przygotowali się żarliwie i mądrze do tego wielkiego rachunku sumienia, który zamierza przeprowadzić Kościół. Kościół jest święty, bo jest Oblubienicą Chrystusa i przybytkiem Ducha Świętego. Lecz w tym okresie czasu, który zaczął się w chwili Chrystusowego Zmartwychwstania i skończy się wraz z ponownym przyjściem Chrystusa w majestacie Króla i Sędziego, Kościół jest i będzie Kościołem grzeszników. Musi zatem wytrwale czynić pokutę i odnawiać się. Sam Chrystus przypomina nam o tym, kiedy mówi do nas przez usta Ojca Świętego. Kościół musi odnawiać się w swoich członkach, a każdy z nich wedle powołania swego i charyzmatów: jedni w sprawowaniu władzy, inni w dawaniu świadectwa, modlitwie i miłości, która „współweseli się z prawdy" i jest posłuszna.

Peter Fransen, SJ
Tłum. JW

YVES CONGAR, OP

AUTORYTET W KOŚCIELE: ROZWÓJ HISTORYCZNY

MATERIAŁ DLA CHRZEŚCIJAŃSKICH PRZEMYŚLEŃ

W ROZMAITY sposób można ten temat potraktować: zająć się historią dogmatów i instytucji, nakreślić rozwój historyczny papiestwa, episkopatu, magisterium albo nawet kapłaństwa jako instytucji publicznej; można też wziąć pod rozwagę dzieje samego pojęcia autorytetu i władzy kościelnej lub sposobu, w jaki była wykonywana. Pozostawiając tę pierwszą sprawę na boku, spróbujemy tu wypunktować dzieje koncepcji autorytetu w Kościele oraz jej realizacji. A więc będzie to studium poniekąd z zakresu „ideologii" (w dzisiejszym sensie tego słowa): ograniczymy się do przeglądu historycznych, ludzkich ujęć i interpretacji tego, co ma samoistną autentyczność jako „fakt chrześcijański". [1]

Szkicowe z konieczności nasze rozważania dotyczyć będą prawie wyłącznie chrześcijaństwa zachodniego — Wschód zasługiwałby tu na oddzielne studium.

Wydaje nam się możliwe wyróżnić pięć kolejnych faz czy typów autorytetu na podstawie rysów dominujących, przy czym przedziały te nie są ostre, bo cecha dominująca w jednym okresie, nie znika całkowicie w pozostałych.

1. NOWY TESTAMENT I APOSTOŁOWIE [2]

Trzeba tu na wstępie podkreślić pewne sprawy z zakresu stylistyki: a) Nowy Testament bardzo rzadko używa słów oznaczających autorytet czy władzę w klasycznej grece. Słowo *hierarchia* nie występuje wcale. *Arché* pojawia się dziesięć razy, ale nigdy w odniesieniu do władz kościelnych; *taxis*, też dziesięciokrotnie użyte, również nie odnosi się do Kościoła; *timè* stosuje się tylko do „godności" Chrystusa i kapłaństwa Aaronowego. *Exousia* (władza, moc)

---

[1] Por. R. Hernegger, *Ideologie und Glaube, Volkskirche oder Kirche der Glaübigen*, Nüremberg 1959.

[2] Por. szersze opracowanie tematu w Y. M-J. Congar, *La hiérarchie comme service* i *L'Evêque dans l'Eglise universelle* (Paris 1961, Unam Sanctam).

występuje dziewięćdziesiąt pięć razy w Nowym Testamencie; tylko siedem razy w kontekście, o który nam tu chodzi. W pięciu wypadkach Jezus daje uczniom moc wyrzucania czartów (Mt 10 1; Mk 3 15; Łk 9 1, 10 19). W dwóch tekstach to słowo odnosi się do autorytetu Apostoła, jako wykonawcy Bożego dzieła w Kościele (budowania Ciała Chrystusowego, wznoszenia Świątyni z żywych kamieni, 2 Kor 10 8 i 13 10). W obu wypadkach św. Paweł oznajmia, że otrzymał *exousia,* aby budować, a nie niszczyć. Władza jego jest ściśle związana z celem, do którego zmierza Pan, i któremu podporządkowuje bieg wydarzeń. b) w Nowym Testamencie poszczególne funkcje i urzędy określane są wedle zadań i obowiązków w służbie gminy. Nazwy te często pochodzą z codziennego życia, a religijnego (i to bardzo potężnego) sensu nabierają dopiero wtedy, gdy uwypukla się ich związek z życiem chrześcijańskim, to jest wszczepieniem w Chrystusa, życiem dla Niego i w Nim. Takie słowa to: apostołowie, doktorzy, prorocy, ewangeliści, nauczyciele, pasterze, biskupi (nadzorujący) prezbiterzy (= starsi), słudzy, włodarze, szafarze... c) wszystkie te funkcje i urzędy mieszczą się w pojęciu *diakonia,* nawet urząd Apostoła. Wszystkie są formami służby; a raczej służbą, *diakonia* jest tu pojęciem szerszym i nadrzędnym. Stanowi wartość uniwersalną, o tym samym zakresie i treści, co samo życie chrześcijańskie.

Jeśli teraz od rozważań terminologicznych przejdziemy do pytania, co sami Apostołowie sądzą o swym autorytecie i o realizowaniu go, stwierdzimy naprzód, że św. Paweł czuje się całkowicie uprawniony nie tylko do tytułu Apostoła, ale i do apostolskiej władzy, ale woli wspierać się — i wyraźnie to mówi — na darach duchowych, jakie otrzymał, na znakach, którymi Bóg dał poznać, że to Jego dzieło, błogosławiąc prace Pawła, na swojej miłości i żarliwości, nawet na swojej słabości, bo spodobało się Bogu działać i przez nią (2 Kor 11 30; 12 5 9). Nie chce upominać się o swoje prawa ani nalegać na nie, pochłania go wyłącznie pełnienie obowiązków, życie całkowicie poświęcił służbie, a dawać woli niż brać.

Wszyscy Apostołowie powtarzają naukę Ewangelii, która utożsamia zwierzchnictwo z najwyższym stopniem służby kornej i miłującej. Nie tylko nazywają sami siebie *douloi,* niewolnikami, sługami, robotnikami Jezusa Chrystusa, lecz również uczą, że nie pragną „panowania" nad wiernymi, nie chcą być ich panami czy władcami. Przeciwnie, są ich sługami dla Jezusa (2 Kor 4 5) przez sam fakt, że są sługami Boga.

Nie możemy tu zanalizować ani nawet przytoczyć wszystkich tekstów zawierających ewangeliczne pojęcie władzy jako służby. Ograniczymy się do ich ogólnej interpretacji.

Naszym zdaniem tajemnicę nowotestamentowej koncepcji władzy (jako służby) stanowi fakt, że władza, autorytet nie występuje tam w roli punktu wyjścia czy aksjomatu. Istnieje jako porządek rzeczy ustanowiony czy to przez Boga, czy Apostołów, czy Kościół, wewnątrz, w ramach życia chrześcijańskiego, które samo jest „daną pierwotną", rzeczywistością podstawową, a ze swej natury służbą. Jest nią organicznie i ontologicznie, ponieważ jego rzeczywistość płynie wyłącznie z łaski Boga, albo ściślej z samego Boga Miłości i Łaski: to jest Boga dla nas, w styczności z nami, Boga z nami, schylającego się ku nam, dającego się nam.

Tak, dla nas, z nami, nam. To niewątpliwie oznacza każdego z nas, bo cóż może być bardziej osobiste niż więź religijna? Każdy z nas, to bezsporna prawda, powtarzać może z psalmistą: mój Bóg. Pod warunkiem jednak, by w swoim sercu i w swoich czynach nie odcinał się przez to od innych ludzi. Wszystko, czym jestem, znamię chrześcijańskie, jakie noszę, otrzymuję równocześnie od Boga dla mnie i dla wszystkich. Niezachwiana logika rzeczy: wszystko, co mam, bez żadnego wyjątku, jest od Boga i jest dla innych. A ściślej wszystko od Boga jest Boże, a z Jego woli łaska Jego ma owocować we mnie i we wszystkich ludziach, na to zaś służyć powinniśmy sobie wzajemnie „Bo wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga" (1 Kor 12 21). Nie posiadamy nic, jeden jest tylko *Dominus*, Pan, który ustanawia różne urzędy rozdając swoje dary każdemu z osobna wedle swej woli (1 Kor 12 4—7). Stąd nie może być wśród nas żadnej *dominatio* ani posiadania, ani ducha przywłaszczania sobie. Georges Bernanos napisał głębokie słowa: „Życie uczy mnie, że nikt nie doznaje na tym świecie pociechy, jeśli nie udzielił pociechy, że nie otrzymujemy nic, czegośmy już naprzód nie oddali. Między człowiekiem a człowiekiem, wszystko jest wymianą. Bóg jedynie daje" (*Les enfants humiliés*). Między człowiekiem a człowiekiem wszystko jest wymianą. Wolałbym to sformułować: między człowiekiem a człowiekiem wszystko jest służbą, przysługą. Tylko Bóg daje, Bóg jest jedynym źródłem, ale dając każdemu, myśli o wszystkich. Stąd prawo chrześcijańskiego życia, że mamy się uważać za szafarzy darów bożych, które przeznaczone są na pożytek wszystkim.

Urzędy hierarchiczne organizują „diakonię" świętych, to jest chrześcijan (Ef 4 12). Już w porządku naturalnym „sprawowanie władzy należy do dziedziny usług wzajemnych dla realizacji wspólnego przeznaczenia".[3] Tym głębszą jest to prawdą w chrześcijaństwie. Stosunek przełożeni—podwładni, *secundum sub et*

[3] L. Laberthonnière, *Théorie de l'éducation* w zbiorze *Essais de philosophie religieuse*.

supra mieści się w ogólniejszym stosunku, który konstytuuje życie chrześcijańskie, łącząc w jedno przyjmowanie od Boga łaski wiary oraz przeżywanie jej i świadczenie jej przez pełną miłości służbę ludziom oraz przez składanie podzięki Bogu. Stąd Hierarchia musi nie tylko żyć w duchu służby — jest ona służbą z natury, bo ustanowiona została w obrębie życia będącego służbą.

Ponadto, jeżeli chodzi o św. Pawła, powyższe odnosi się nie tylko do władzy kapłańskiej, ale do wszelkich stosunków, w których występuje zależność: między mężem i żoną, ojcem i dziećmi, panem i niewolnikiem. Wszelkie tego rodzaju powiązania, występujące w normalnym społeczeństwie, kształtują je można powiedzieć na planie poziomym. Lecz z przyjściem chrześcijaństwa, wśród prawdziwych uczniów i wyznawców ewangelii, włączają się one całkowicie w ten pion, który nasze życie kieruje ku Bogu, a w Nim, przez Niego i dla Niego — ku innym ludziom. Te i wszelkie inne ziemskie więzy zmieniają „w Panu" swą naturalną, cielesną rzeczywistość, ulegają przeistoczeniu. Ale nie można wątpić, że warunkuje ten fakt głęboka przemiana wewnętrzna, głębokie nawrócenie, oraz że mało „dobrych chrześcijan" ma choćby słabe pojęcie o tej konieczności. Niepodobna tu szczegółowo rozwijać programu, jaki ta konieczność zakłada. To pewne, że nie jesteśmy prawdziwie chrześcijanami, póki nie narodziliśmy się ponownie: narodziny z Ducha wprowadzają nas w Boży świat.

2. KOŚCIÓŁ MĘCZENNIKÓW I KATOLICYZM MONASTYCZNY

Kościół męczenników to okres od Apostołów do Konstantyna, a to, co tu nazywam katolicyzmem monastycznym, to następne stulecia do — mniej więcej połowy jedenastego (z tym, że periodyzacja historyczna nie oznacza ani ostrych przedziałów ani kontrastów między epokami). Newman nazywa pięć stuleci — od św. Grzegorza do św. Anzelma — okresem benedyktyńskim.

Pojęcie autorytetu w Kościele Męczenników łączy w jedno trzy następujące cechy czy walory, którymi zajmiemy się kolejno. Są to: silny nacisk na autorytet, bardzo ścisła więź ze wspólnotą chrześcijańską; charakter wybitnie charyzmatyczny czy duchowy.

Podkreślanie autorytetu nigdy nie było większe niż w pismach św. Ignacego Antiocheńskiego (109—110 r.) i św. Cypriana (między 245 a 258 r.). Ten nacisk wynika z faktu, że religijne i mistyczne wartości: zbawienie i łaska, zbiegają się całkowicie z prawnym zakresem władzy regulującej życie społeczności. Podkreśla to nieustannie Ignacy, Cyprian, a także — zwróćmy na to uwagę — Ireneusz (ok. 180 r.) i św. Hipolit (ok. 200 r.), który — podobnie

jak i Orygenes wkrótce potem — nazywa biskupa „księciem". Przypomnijmy tu niektóre sformułowania św. Ignacego. Są tak mocne, że pewni krytycy wątpili dawniej w ich autentyczność, nie chcąc się zgodzić na ich „agresywny katolicyzm". A więc podlegając biskupowi Magnezjanie czy Trallianie podlegają samemu Bogu czy Jezusowi Chrystusowi (*Magn.* III, 1—2; VI, 1; *Tral.* II, 1). To Duch sam woła przez usta Ignacego: „Trwajcie przy swoim biskupie, przy kapłaństwie i diakonach" (*Fil* 15 VII).

Związek z gminą — ten rys należałoby może wysunąć na czoło, bo dla wczesnego chrześcijaństwa rzeczywistością pierwotną była *Ecclesia*, a słowo oznacza społeczność, gminę chrześcijańską, zgromadzenie lub jedność chrześcijan (co nie pokrywa się z potocznym dzisiaj rozumieniem słowa „kościół"). Św. Cyprian mówi: *Plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesia in episcopo.* „Kościół to lud zjednoczony z kapłanem i trzoda trwająca przy swym pasterzu. Stąd masz wiedzieć, że biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie". Ta właśnie *Ecclesia*, w taki sposób zupełna, sprawuje duchowe macierzyństwo przez miłość, jedność, modlitwę, pokutę; ona jest prawdziwą i adekwatną rzeczywistością, której uczynki są święte i uświęcające.[4]

Taką samą interpretację *Ecclesii* znajdujemy w tekstach liturgicznych, będących wyrazem Tradycji. *Ecclesia* to zgromadzenie braci, ustanowione przez Pana i utrzymywane przez Jego obecność wśród nich. W dawnej liturgii nie istnieje „ja", odrębne od „my" całej społeczności. Celebrans, to jest przewodniczący zgromadzenia i głowa gminy, przemawia w imieniu wszystkich, bo stanowi jedno z jej członkami. Szereg listów z czasów po-apostolskich ma za autora gminę oraz jej głowę, bo jednego nie rozłącza się od drugiego.[5] W listach tych przeplata się nieustannie afirmacja zasady hierarchicznej i afirmacja zasady wspólnotowej. Kiedy w latach 1950—52 przygotowywałem moją książkę o laikacie, przestudiowałem nie tylko teksty, ale i fakty z wczesnej historii Kościoła. W każdym pokoleniu i w każdej z czterech sfer: wiary, kultu, apostolatu i społecznego życia Kościoła odkrywałem na każdym kroku jedność hierarchicznej struktury i wspólnotowej praktyki na wszystkich polach działalności kościelnej. Świeccy

---

[4] Por. K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der Frühen Patristik*, Freiburg 1958. Dla okresu nieco późniejszego: R. Rinetti, *Sant'Agostino e l'Ecclesia mater* — w *Augustinus Magister*, Paris 1954; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Münich 1933; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, Münich 1954.

[5] Na przykład list Klemensa Rzymskiego do Kościoła Koryntckiego. Euzebiusz mówi o liście Dionizego z Koryntu: „wysłany przez niego i przez Kościół, którym zarządzał, do Ksystusa i Kościoła Rzymskiego". (*Hist. Eccl.*, VII, 9, 6).

brali czynny udział w życiu Kościoła jako całości. Św. Cyprian ubrał w słowa zasadę ogólną, której szeroki rezonans odnajdujemy wszędzie w Tradycji. Powiada on: „Od początku mego episkopatu trzymałem się zasady, żeby nic nie postanawiać wyłącznie na mocy osobistego mojego zdania bez poradzenia się was (kapłanów i diakonów) i bez zgody ludu" (*nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere, Epist.* XIV, 4). Cała społeczność kościelna, a szczególnie laikat, uczestniczyła w elekcji biskupów i w wyborze kapłanów. Dostarczała informacji synodom i brała udział w ustanawianiu tych obyczajów, którymi poszczególne gminy same w wielkiej mierze regulowały swoje życie. Jej interwencje przy nadarzającej się okazji były tym chętniej przyjmowane, że wczesny Kościół, jakkolwiek uposażony w mocną kanoniczną strukturę, chciał być czujny na każde natchnienie Ducha Świętego. A Bóg lubi objawiać swą wolę przez najniższe i najmniej poważane ze swoich dzieci.

Niemniej biskupi byli w społeczności tymi, którzy posiadają zasadniczo dary charyzmatyczne. Wszyscy wierni mieli w pamięci słowa św. Pawła: „Bo człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego, i jest dla niego głupstwem, gdyż zrozumieć tego nie może, co według duchowej miary sądzić należy. Ale kto jest duchowy rozsądza wszystko, a sam przez nikogo nie jest sądzony" (1 Kor 2 14—15). Było to stwierdzenie jednej z zasad chrześcijańskiej antropologii i tak też było rozumiane przez Tradycję. Niemniej bardzo wcześnie zaczęto w specjalny sposób stosować ten tekst do biskupów, spadkobierców Apostołów lub ich bezpośrednich następców, podobnie jak tamci uposażonych w charyzmatyczne dary oraz w wysoką godność i władzę. Bo też we wczesnym Kościele elementy mistyczne i jurydyczne ściśle się ze sobą splatały i pojęcie stopni uduchowienia wiązano z pojęciem stopni godności. Biskupa uważano więc za głowę lub „księcia" a jednocześnie za człowieka duchowego, obdarzonego w najwyższym stopniu darami Ducha. Jako taki bywał wybrany, bo miał za zadanie prowadzić lud Boży. Jego uczynki, a także szerzej biorąc wszelkie decydujące czynniki w życiu Kościoła, czy to wypływające z władzy biskupa, czy synodów, czy z innego źródła, przypisywano interwencji Bożej. Z tej epoki i późniejszej mamy nieprzerwaną serię tekstów, które w stosunku do wszelkich doniosłych decyzji w życiu Kościoła posługują się określeniami *inspirare, inspiratio, revelare, revelatio* i podobnymi.

We wczesnym Kościele władza należała do ludzi, którzy byli jak książęta we wspólnocie całkowicie uświęconej, *plebs sancta*, i opromienionej Duchem Bożym. Przywódcy Kościoła byli tym bardziej świadomi swego autorytetu, że widzieli go jako narzędzie

tajemnicy zbawienia, którego Bóg pragnie dokonać w swoim Kościele. Chcieli być i wiedzieli, że są powodowani przez Ducha, ale widzieli także, że Duch mieszka w chrześcijańskiej wspólnocie i w sprawowaniu swej władzy zachowywali ścisłą więź z gminą.

3. OD KONSTANTYNA DO GRZEGORZA VII

Było do przewidzenia, że powyższe ujęcie ulegnie mniejszemu czy większemu wypaczeniu i zaniedbaniu przez episkopat okresu, jaki nastąpił po pokoju Konstantyna. Kler otrzymał doniosłe przywileje, biskupi stali się *illustri i* zrównano ich w praktyce z senatorami. W ramach Cesarstwa otrzymali funkcje publiczne nawet w zakresie świeckich praw miejskich. Biskup był obrońcą ludu, szczególnie ubogich i słabych. Uczestniczył w wymiarze sprawiedliwości, w pewnej mierze nadzorował urzędników i zgromadzenia miejskie. Współpracował w przygotowaniach obronnych (takich jak konserwacja murów miejskich) i w walkach obronnych. Biskupi często wzywali poparcia władzy cesarskiej. Przypomnijmy tu tylko historię donatyzmu. Co więcej, prawa kościelne często stawały się prawem w Cesarstwie, które czuwało, by były respektowane. W takich warunkach trudno było zapewne oczekiwać czego innego, jak że autorytet zmieni charakter i nabierze o wiele bardziej świeckiego i o wiele bardziej jurydycznego znaczenia, opartego po prostu na stosunku przełożonego do podwładnego. Przestanie otwierać się ku wyższej sferze wyraźnego charyzmatycznego działania Boga i ku niższej sferze aktywnych wpływów wspólnoty, i tak zamknie się w sobie stając się „autorytetem dla autorytetu", po prostu władzą w czystej postaci.

Takie niebezpieczeństwo było bardzo realne. Było paralelne do niebezpieczeństwa hellenizacji i racjonalizacji doktryny, wynikającego z prób symbiozy nauczania chrześcijańskiego z filozoficzną kulturą pogańską. Oba procesy przebiegały mniej więcej współcześnie.

Monastycyzm często przedstawiano jako protest przeciw zeświecczeniu Kościoła, przeciw jego bogactwu i potędze materialnej, w imię eschatologicznego chrześcijaństwa, które uczyło, że światu należy się sprzeciwiać. W monastycyzmie mogła nadal egzystować władza charyzmatyczna i duchowa, za jedyny cel mająca formację duchową człowieka, wprowadzanie dusz w „filozofię Chrystusa". Taki w istocie typ władzy znajdujemy wśród patriarchów monastycyzmu i prawodawców zakonnych: autorytet tych, którzy są po prostu i wyłącznie „mężami Bożymi". Ich władza to w gruncie rzeczy panowanie samego Ducha, przeświecającego przez czystość *viri Dei*. Ten typ autorytetu uzyskał pewną praktyczną autonomię

w Kościele w stosunku do normalnej hierarchicznej struktury. Tak właśnie miała się rzecz na Wschodzie.[6] Zarówno Orygenes jak Pseudo-Areopagita skłonni są łączyć moc pouczającą i oświecającą aktów hierarchicznych z wewnętrzną i duchową świętością tego, kto je sprawuje. Od początku VIII w. w wyniku sporu z monoteletami, a bardziej jeszcze kryzysu obrazoburczego, w którym mnisi bronili prawowierności, nastąpiło realne przesunięcie duchowego przewodnictwa i władzy kluczy od hierarchicznego kapłaństwa ku mnichom, nawet gdy ci nie byli kapłanami, ponieważ widziano jasno, że są ludźmi duchowymi i przyjaciółmi Boga. Jak wiadomo, ta orientalna tradycja odżyła i trwała w instytucji „starców" w Rosji. Ci mnisi, rzadko będący księżmi, sprawowali czysto duchową władzę jako mężowie Boży w dziedzinie kierownictwa duchowego i spowiedzi.

Czy podobne zjawisko nie występuje na Zachodzie? Mamy tu na myśli nie tylko poszczególne wypadki czysto duchowego wpływu, niezależnego od władzy hierarchicznej (co zdarza się w każdej epoce), ale swoistą organizację chrześcijaństwa celtyckiego aż do dwunastego wieku. Nie było tam systemu diecezjalnego, to jest odrębnych terytoriów pod władzą biskupią, ale cały kompleks duchowych sfer wpływów. „Święty" miał własną sferę, w której sprawował w pewnym sensie trwałe duchowe panowanie. Pewne terytorium grawitowało ku świętemu mężowi, z czasem powstawał klasztor jako centrum terytorialne, a jurysdykcja przypadała opatowi, który często, ale niekoniecznie, miał święcenia biskupie. Niekiedy nawet, jak w Kildare, jurysdykcja należała do ksieni. Władzę przyznawano mężowi Bożemu a nie określonym stopniom hierarchii kapłańskiej.

Byłoby jednak pomyłką widzieć jakąś opozycję między tym typem władzy a władzą biskupią w okresie od pokoju Konstantyna do reformy gregoriańskiej. Przede wszystkim wielu spośród biskupów byli to mnisi lub co najmniej wychowankowie klasztorów, na nich wzorujący swoje życie, nieraz z głęboką tęsknotą za życiem zakonnym. Wymieńmy paru tylko takich: św. Bazyli, św. Jan Chryzostom, św. Augustyn, św. Marcin, św. German z Auxerre, św. Patryk, Eucheriusz z Lyonu, Faustus z Riez, Lupus

---

[6] Por. J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach d. Ps.-Dionisius*, w „Zeitschriften für kath. Theologie" (1898); J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, Donauwörth 1913; M. Viller, *Exemplar ideale monasticum et sacerdotale in Oriente Graeco usque ad saeculum nonum* w „Commentarii pro Religiosis", 8 (1927); I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* („Orient. Christ. Anal.", 144), Roma 1955; T. McNeil, *A History of the Cure of Souls*, London 1952; Y. M.-J. Congar, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI-e au XI-e siècle*, w „Istina"; 1959 s. 187 i n.

z Troyes, Cezary z Arles, Marcin i Fructuosus z Bragi, Izydor z Sewilli i wreszcie najbardziej reprezentatywna wśród nich postać: św. Grzegorz Wielki. Od św. Augustyna aż do dwunastego wieku wszyscy arcybiskupi Canterbury byli mnichami.

Biskup — mnich czy nie mnich — to człowiek duchowy, mąż Boży. Najstarsze części w rytuale święceń biskupich podkreślają bardziej jego obowiązki niż władzę. Biskup musi poświęcać się gorliwie studiowaniu Pisma św., modlitwie, postom, gościnności. Musi przyjmować życzliwie, wysłuchiwać i wspierać każdego, praktykować jałmużnę. Ma budować lud słowem swych ust i celebrowaniem liturgii, a czyniąc tak pamiętać nie o swoim *dominium* czy *potestas*, ale o swym *ministerium* (by przypomnieć tu słowa, które Zachód katolicki zawdzięcza świętemu Augustynowi). Bóg jest pierwszym i suwerennym Sprawcą tego budowania. Zdania takie jak „Bóg objawił, Bóg natchnął", stale się pojawiają, jak i w poprzednim okresie. Tak więc autorytet hierarchiczny obejmował zarówno d u c h o w e jak i pastoralne sprawowanie władzy. Zgadzało się to z pojęciem, że *prodesse* zawiera się w *praeesse* co przyjmowano powszechnie od czasów św. Augustyna Ludzie czuli, że to prawda, nawet jeśli nie byli — jeszcze — chrześcijanami. Gdy prefekt praetorium, Probus, posłał swego podwładnego Ambrożego, wtenczas dopiero katechumena, by w Mediolanie objął funkcje „konsularnego męża" dla Ligurii i Emilii, powiedział mu: *Vade, age, non ut judex, sed ut episcopus*. Biskup więc reprezentował pełny ideał troski o pomyślność ludzi, sprawiedliwości, bezinteresowności, przystępności, słowem zasadniczy moralny ideał władzy.

Urzeczywistnili ten ideał św. Ambroży, św. Augustyn, wreszcie św. Grzegorz Wielki. Autor *Regulae Pastoralis*, tak pilnie czytanej w średniowieczu, sam był w istocie żywym wzorem duchowego sprawowania władzy. Nie tylko osiągnął cel, którym było połączenie we własnym życiu osobistego uświęcenia z *ministerium*, ale udało mu się sprawować najwyższą władzę w s p o s ó b c h r z e ś c i j a ń s k i. Znaczy to przede wszystkim wykonywanie władzy prawdziwie w duchu służby, a więc ze szczerą pokorą. Dla św. Grzegorza jego własne określenia *servus servorum Dei* i *cunctorum sacerdotum servus sum* nie były tylko oficjalnymi formułami. Poza i ponad sprawą rządzenia, jak również w samej jego realizacji, interesował się prawdziwie pomyślnością l u d z i, którymi rządził („Najwyższe stanowisko jest wtedy dobrze sprawowane, gdy ten, co rządzi, raczej nad przywarami panuje niż nad braćmi", *Reg. Past.* II, 6). Kochał i szanował ich postęp w cnotach jako wynikający z własnej ich wolnej woli. Starannie wyjaśniał im powody każdej swojej decyzji w świetle jakiegoś dobra

czy jakiejś prawdy samorzutnie pociągającej ich dusze.[7] Słowem sprawował władzę tak, jakby to robił najwyższy i powszechny Ojciec Opat, łączący tkliwe starania matki ze stanowczością ojca (por. *Reg. Past.* II, 6). Kościół nie była to dla niego wielka organizacja czy system, ale wspólnota ludzi razem zmierzających ku doskonałej miłości.

Nie wszyscy papieże naśladowali go w tym. Lecz podkreślmy, że jeśli Rzymowi udało się osiągnąć, obok i ponad władzą, autorytet prymatu, stało się to w dużej mierze dzięki wadze i mądrości jego odpowiedzi na wszelkie pytania, stawiane mu przez każdy region chrześcijańskiego świata. Prawdziwy autorytet to autorytet moralny.

Stąd wielcy biskupi okresu, który nie bez powodu nazwaliśmy dobą katolicyzmu monastycznego, bardzo dbali o to, by łączyć władzę z jej transcendentną duchową zasadą. Zachowywali też nadal z chrześcijańską społecznością takie stosunki, jakie wyrażało dla nich słowo *Ecclesia.* Bo w tej epoce pierwszą i decydującą rzeczywistością w eklezjologii była nadal prawdziwie sama *Ecclesia,* to jest całość, wspólnota, jedność wszystkich wiernych. Może się to wydawać truizmem, ale dziesięć lat studiów i refleksji nad historią doktryn eklezjologicznych przekonało mnie, że to nie jest truizm. Jest to teza o znaczeniu podstawowym. Całe ustawienie pojęcia władzy w traktacie o Kościele i cała równowaga takiego studium od tego właśnie zależy. Dla Ojców i wczesnych chrześcijan *Ecclesia* ma pierwsze miejsce. Dalej, w *Ecclesia,* są *praepositi Ecclesiae,* zwierzchnicy lub głowy wspólnoty chrześcijańskiej.[8]

Głowa kościoła, biskup, przede wszystkim jest sam chrześcijaninem i tak o sobie mówi. Św. Augustyn wciąż powtarza swojej owczarni: „Biskupem jestem dla was, chrześcijaninem razem z wami", „współgrzesznik z wami", „uczeń i słuchacz ewangelii razem z wami". *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus.*

Podstawę tego wszystkiego, jak i eklezjologii, która utrzymywała się w mocy i we wczesnym średniowieczu, stanowi niewątpliwie fakt, że Kościół składa się z ludzi i że wszystko, co się dzieje w Kościele, zmierza formalnie i bezpośrednio do ukształ-

---

[7] W liście z roku 601 do Teoktisty, siostry cesarskiej, Grzegorz wskazuje, że sam Apostoł Piotr wyjaśniał Kościołowi powody chrztu Korneliusza: *Quaerelae fidelium non ex potestate, sed ex ratione respondit, causam per ordinem exposuit* (*Reg.* XI; M. G. H. *Epp.* II s. 293). Jest to dokładne przeciwieństwo zdania wyrażonego przez pewnego dostojnika Kurii: „Cecha charakterystyczna autorytetu, to że nie potrzebuje nic uzasadniać ani wyjaśniać".

[8] Takich terminów używają św. Cyprian i św. Augustyn. Potem przyjęło się określenie *praelati ecclesiae* (św. Tomasz). Najważniejsze jest, żeby nie rezerwować nazwy „Kościół" dla zespołu ludzi będących przywódcami Kościoła, rządzących w Kościele.

towania „duchowego człowieka". Eklezjologia i antropologia nie są od siebie odgrodzone, a pierwsza stanowi kontynuację soteriologii, czyli po prostu jednego z rozdziałów chrystologii. Dlatego to wszystkie obrazy i typy w Piśmie św., wyrażające różne aspekty duchowego przeznaczenia człowieka w związku z Przymierzem ofiarowanym mu przez Boga, stale i w naturalny sposób stosowane bywają do *Ecclesii*. Chodzi tu bowiem nie o jakiś system czy strukturę prawną, ale o wspólne ciało ludzi modlących się, poszczących, pokutujących, proszących o łaskę, podejmujących bój duchowy, walczących o tryumf Chrystusowego ducha w nich samych. Dlatego też władza jest autorytetem m o r a l n y m i potrzebuje ludzi, którzy sami są duchowo żywi. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że jeśli patrzymy na Kościół jako ponadosobowego posiadacza praw, osobowość prawną, cieszącą się autorytetem Boga pojętym ze strony jurydycznej, wówczas owe tematy z duchowej antropologii nie znajdą zastosowania.

Władzę sprawowano więc nadal w łączności z gminą chrześcijańską. Słynne formuły: *Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligitur* i *Nullus invitis detur episcopus* pochodzą od Soborów i papieży z czwartego i piątego stulecia.

Jedną z form pozyskiwania aprobaty społecznej, przestrzeganą przynajmniej w IV i V wieku, było powiadamianie społeczności, w formie sprawozdań lub bieżących informacji, o faktach, które by dzisiaj na pewno uznano za poufne, i nie nadające się do publicznego roztrząsania. Wystarczy na dowód tego przeczytać kazania św. Augustyna, w których zdawał on ludowi sprawę ze swojej linii postępowania oraz zasad swojej współpracy z klerem własnej diecezji. Posuwał się nawet tak daleko, że nie zawahał się publicznie i otwarcie omówić delikatną sprawę pewnego księdza, który zbyt przemyślnie dbał o swe interesy. Któż by dziś zrobił coś podobnego? Powiadamiając całą swoją owczarnię, w jaki sposób pragnie ułożyć współpracę swoją z duchowieństwem, Augustyn całe życie *Ecclesii* postawił na płaszczyźnie tak jasnej i czystej, że zapewnił sobie świadomą i pełną aprobatę wiernych.

Z drugiej strony, w ramach chrześcijańskiego Cesarstwa *clerici* i biskupi otrzymali, jak wiadomo, szeroki immunitet od sądownictwa świeckiego. Później zaś, w samym Kościele, prawo kanoniczne uprzędło pewnego rodzaju płaszcz Noego osłaniający prestiż i honor kleru, biskupów i rzymskich dygnitarzy.

Przywileje te weszły do zespołu norm prawnych, które odtąd przyczyniać się będą do wyodrębnienia duchowieństwa w osobną klasę. Wśród tych norm celibat był jedną z najważniejszych, ale inne, jak wprowadzenie odrębnego stroju (od pierwszej połowy V w.) już w praktyce zapoczątkowały poważną zmianę w stosun-

kach między wiernymi a zwierzchnikami społeczności, księżmi czy biskupami. Odtąd różnica między tymi dwiema kategoriami ludzi stawała się w coraz większym stopniu nie tylko różnicą funkcji — jak na początku, gdy były to różne formy służby w *Ecclesii* — ale rodzaju ich chrześcijańskiego życia. Kler miał specjalną regułę życia, mniej lub więcej wzorowaną na zakonach a inspirowaną przez przepisy Lewitów w Starym Testamencie. W konsekwencji gdy w Kościele Męczenników napięcie istniało nie między różnymi kategoriami chrześcijan, ale między *Ecclesią* a światem, to w społeczeństwie całkowicie chrześcijańskim pojawiło się napięcie wewnątrz Kościoła czy społeczności chrześcijańskiej: między mnichami i księżmi z jednej strony, a ludźmi świeckimi z drugiej. Nie wątpię, że takie stawianie sprawy jest zbyt uproszczone i kategoryczne i że należałoby je uzupełnić szeregiem zastrzeżeń oraz wyjaśnień, na które brak tu miejsca. Warto jednak, nawet ryzykując wulgaryzację, podkreślić ten punkt, który ma dla naszego tematu kapitalne znaczenie.

Główne linie faktów, któreśmy tu podsumowali, charakteryzowały w ciągu wczesnego średniowiecza całe chrześcijaństwo zachodnie na terenie państw powstałych po inwazji barbarzyńców i nawróconych na katolicyzm. Parę punktów muszę jednak krótko doprecyzować: 1. Słowo *Ecclesia* w tym okresie oznaczało społeczeństwo chrześcijańskie i obejmowało Cesarstwo oraz różne królestwa, zarówno jak i Kościół w ściślejszym sensie. 2. *Ecclesia* miała dwie władze, albo wedle terminologii używanej od czasów papieża Gelazego dwie „najdostojniejsze osoby": kapłańską i królewską. 3. Władza kapłańska była zasadniczo rozumiana jako władza kluczy, to jest święta władza równocześnie sakramentalna i jurydyczna, dająca lub zamykająca wstęp do nieba.

A więc wyczerpujące studium historyczne musiałoby wziąć pod uwagę teoretyczną i faktyczną władzę kapłańską we wszystkich sferach życia społecznego, a także w stosunku do samych monarchów. To oczywiście przekracza ramy niniejszej rozprawy.

4. WŁADZA KAPŁAŃSKA W ŚREDNIOWIECZU

Przeświadczeni jesteśmy, że reforma rozpoczęta przez św. Leona IX (1049—54) a kontynuowana z taką energią przez św. Grzegorza VII, stanowi decydujący punkt zwrotny, jeśli chodzi o doktryny eklezjologiczne w ogóle, a pojęcie autorytetu w szczególności.

Wiemy, że reforma ta nie tylko zmierzała do oczyszczenia Kościoła (jak wszystkie reformy), a towarzyszył jej potężny zryw duchowy na rzecz „życia apostolskiego", podobnego temu, jakie

wiedli kanonicy regularni lub nawet pustelnicy — lecz miała także wyzwolić Kościół spod władzy świeckich. Kościół chciał wyzwolić się od utożsamienia ze społecznością polityczną — od identyfikacji, na którą wskazywało samo słowo *Ecclesia*, oznaczające zarówno Ciało Mistyczne jak i Cesarstwo bez żadnego rozróżnienia. By położyć temu kres, Grzegorz VII żądał dla Kościoła całkowicie autonomicznego i suwerennego statusu prawnego, właściwego społeczności duchowej. [9]

Fundamentem gmachu kościelnego był papież, którego władza pochodziła wprost z ustanowienia Bożego. Grzegorz VII głosił suwerenną zwierzchność tej władzy nie tylko nad Kościołem, ale także nad królami i ich państwami. Zażądał od kościelnych współpracowników (przede wszystkim Piotra Damiana) dostarczenia jak największej ilości tekstów prawnych popierających ten pogląd. Cała seria kompendiów kanonicznych zawdzięcza swoje powstanie owej kwerendzie. W ogóle reforma XI wieku pchnęła potężnie naprzód studia kanoniczne. Ufundowano szkoły, wśród nich bolońską, będące odtąd ogniskami badań zarówno nad prawem rzymskim jak i kanonicznym. Poszukiwania wydobyły na światło wielką liczbę tekstów, starano się je klasyfikować, uzgadniać i systematyzować. Powstało prawo kanoniczne jako nauka.

Z punktu widzenia sprawy, którą się w tej chwili zajmujemy, to wszystko oznaczało tak znaczny postęp autorytetu, metodycznie stwierdzającego i rewindykującego swoje prawa, że można mówić o nowym rozdziale w historii samego pojęcia władzy, chociaż sytuacja nie była całkowicie nowa i niejeden papież i biskup przedtem już afirmował i stawiał jako program takie uprawnienia. W tym wypadku przełom okazał się aż tak doniosły, ponieważ nie miał charakteru ani czysto prawnego, ani akademickiego. Przeciwnie, dokonały go potężne osobowości i rozległa a głęboka „mistyka". Św. Grzegorz VII przede wszystkim, dalej św. Anzelm z Canterbury i później św. Tomasz Becket, którego zgon odbił się olbrzymim i trwałym echem, oto ludzie, którzy zapoczątkowali lub przeprowadzili proklamację tych uprawnień. Nie żeby domagali się ich dla siebie osobiście — byli w pełni bezinteresowni — ale dla reprezentowanej przez siebie władzy i na bazie bardzo teologicznej i bardzo nadprzyrodzonej „mistyki". To, o co im wszystkim chodziło, to absolutna S p r a w i e d l i w o ś ć, czyli teonomia (prawo boskie) znajdująca wyraz w sy-

[9] Tło historyczne tej reformy, oraz poprzedzającego ją okresu „chrześcijaństwa karolińskiego" znajdzie czytelnik w dwóch artykułach prof. Jerzego K ł o c z o w s k i e g o (w nr 91 oraz 97/98 „Znaku"). By zrozumieć właściwie ewolucję pojęcia autorytetu w Kościele, należy mieć w pamięci wszystkie jej uwarunkowania historyczne (przyp. redakcji).

stemie prawa kościelnego, a konkretniej jeszcze w uprawnieniach papieskich. Tę samą postawę widzimy u Innocentego III, może nie u Innocentego IV, który był w ściślejszym sensie jurystą, ale na pewno u Bonifacego VIII, chociaż u tego w swoistej, jego własnej, nieco wątpliwej i dwuznacznej wersji. Siłą ruchu jest zawsze jego „mistyka". Nurt, którym się tu zajmujemy, cechowało formułowanie „mistyki" w kategoriach prawnych i przepojenie jej do głębi pewnego rodzaju teologią polityczną.

Nie obeszło się przy tym bez poddania pewnych tematów i pewnych tekstów legalistycznej interpretacji. Osobiście przywiązuję bardzo dużą wagę do faktu, który sam prześledziłem niejednokrotnie: mianowicie do przekładów na język prawa (i uprawnień) z wyraźnym zastosowaniem do Papieża i tylko do niego — tematów i tekstów, które pierwotnie i aż do tego czasu przynależały do królestwa antropologii duchowej. Przestudiowałem tę zmianę poziomu i sensu w przypadku Jeremiasza 1 10: „Otom cię dziś postawił nad narodami i nad królestwami, abyś wyrywał i burzył, i wytracał, i rozwalał, i budował i sadził", w przypadku 1 Kor 2 15 i 6 3: „Ale kto jest duchowy, rozsądza wszystko, a sam przez nikogo nie jest sądzony" i „Nie wiecie, że aniołów sądzić będziemy, jakoż daleko więcej sprawy doczesne". Mniej bezpośrednio i w mniejszym stopniu w przypadku 1 P 2 9: „Wy jesteście królewskim kapłaństwem" i na paru innych przykładach. Jer 1 10 stał się stwierdzeniem suwerennej władzy papieża i jego prawa do detronizacji królów. *Angelos judicabimus quanto magis saecularia* — proklamacją prawa kapłanów, ale szczególnie i w najwyższym stopniu papieża do sądzenia władz świeckich.

Nowożytna „mistyka" władzy w Kościele wypłynęła z nurtu powyżej scharakteryzowanego. Ale — i w tym leży jej siła, bo powtórzmy: siła pochodzi od „mistyki", nie z aspektu legalnego — połączyła ona realnie posiadaną władzę z wizją „pionowo" zstępującej mocy Bożej, udzielanej historycznym przedstawicielom autorytetu. Słucha się w istocie Boga, gdy się słucha jego przedstawiciela. Taki, jeśli się nie mylę, jest pogląd św. Ignacego Loyoli, wyłożony m. in. przez o. Hugo Rahnera SJ. Co więcej, o. Hugo Rahner łączy tu bez trudu św. Ignacego Loyolę z pierwszym św. Ignacym Antiocheńskim, ze św. Ireneuszem i św. Augustynem (który natchnął Grzegorza VII, por. studia Bernheima). To wskazuje, że chociaż poglądy były nowe, miały zaplecze tradycji. Sądzę jednak, że duch czasu ubrał tę kontynuację w nieznany przedtem aspekt legalistyczny.

Działanie tego legalizmu dostrzegamy w wadze, jaką przywiązuje do formalnych tytułów prawnych władzy. Brak już nacisku na potrzebę interwencji łaski Bożej, a więc i potrzebę, by człowiek

modlił się o tę interwencję i przygotowywał do niej: umartwieniami, wyraźnym łączeniem praktyki władzy ze świętymi czynnościami takimi jak celebracja tajemnic, post, modlitwa itp. Słowem legalizm jest cechą eklezjologii nie związanej z duchową antropologią i takiej, dla której słowo *Ecclesia* oznacza nie tyle zjednoczone ciało wiernych co system, aparat anonimowego depozytariusza praw, reprezentowanego przez kler, lub, jak się to dziś mówi, Hierarchię, a w ostatecznej instancji Papieża i Kurię rzymską.

Bo to fakt, że „Kościół" rozumiany jest niekiedy przez teoretyków władzy kościelnej lub autorytetu papieskiego jako synonim kleru i Papieża. Taki sens tego słowa zupełnie nie był znany ani Ojcom, ani liturgii. W dużej liczbie nowożytnych dokumentów słowo „Kościół" faktycznie oznacza zarząd kościelny albo nawet po prostu rzymską najwyższą instancję tego zarządu. „Kościół" odróżniony jest tu od wiernych, od ludzi w ogóle, egzystuje poza i ponad nimi. Oto przykład jeden z setek: „Kościół ma za zadanie paść owczarnię Jezusa Chrystusa".[10] Ależ Kościół sam jest owczarnią. Ta zmiana znaczenia to sprawa poważna. Przede wszystkim nie zgadza się ona z kontekstem biblijnym, patrystycznym i liturgicznym. Dalej, grozi oddzieleniem „Kościoła" od sfery, w której ludzie zaprawiają się do życia duchowego. W związku z tym właśnie chciałbym tu wskazać na problem, który, o ile mi wiadomo, nigdy nie był brany pod uwagę: mianowicie zastosowanie wskazań ewangelicznych nie tylko do jednostek, ale do Kościoła jako takiego. Czy tylko jednostka ma być sługą a nie panem, ma wybaczać krzywdy, błogosławić nieprzyjaciół a nie przeklinać? Czy tematy tego rodzaju mogą się jeszcze zmieścić w eklezjologii utożsamionej w praktyce z traktatem o prawie kościelnym?

Ponadto, czyż w tych warunkach nie grozi władzy niebezpieczeństwo, że przestanie być ona uważana za relację zwierzchnik-podwładny wewnątrz szerszych powiązań wzajemnej miłości i usługi między chrześcijanami, należącymi do Chrystusa dzięki łasce, za którą każdy odpowiada przed wszystkimi — ale że przede wszystkim będzie „władzą jako taką", na którą patrzy się w sposób wyłącznie prawny i socjologiczny, a nie z duchowego i chrześcijańskiego punktu widzenia?

Oczywistą jest rzeczą, jak wielu chrześcijan i ludzi Bożych, chcących gorliwie pracować dla Jego królestwa i wolnych od egoizmu, kształtowało swoje życie zgodnie z tym pojęciem prawnym. To samo na bardziej prozaicznym poziomie odnosi się i do

---

[10] Mauro Capellari we wstępie do swej książki *Triomphe du St.-Siège et de l'Église* (przekł. franc., t. I, 18). W terminologii patrystycznej należałoby powiedzieć: *rectores dominici gregis*.

sumiennych duchownych. Niemniej legalizm sprzyjał utrwalaniu się pojęcia księdza jako rządcy swojej parafii, jako sprawującego *regimen*, panującego. Sprzyjał wytworzeniu się o biskupie i o papieżu wyobrażenia jako o sędziach, o papieżu jako o monarsze, skoro jest on zastępcą Chrystusa, „króla królów i Panu panujących". Sprzyjał wyobrażeniu sobie Kościoła, jako królowej nad ludzkością, skoro jest on oblubienicą Chrystusa, Władcy świata. Nie można zaprzeczyć, że począwszy od jedenastego wieku władza, a zwłaszcza najwyższa władza papieska, zapożyczyła wiele rysów ze słownictwa, insygniów, ceremoniału, stylu i ideologii dworu cesarskiego. Te zaś elementy sięgają nieraz wstecz aż do pogańskich czasów wywodząc się poprzez hellenistyczną monarchię Aleksandra z monarchii perskiej czwartego wieku przed Chrystusem.

Spotykało się to z protestami. I tak św. Bernard nie wahał się pisać do Eugeniusza III: „Pozwalasz, że Cię przeciążają wszelkiego rodzaju decyzje w najrozmaitszych zewnętrznych i świeckich sprawach. To wszystko oraz domaganie się honorów oraz bogactw wywodzi się od Konstantyna, a nie od Piotra."

Szerszy jednak nurt teologiczny kontynuował wiele elementów dawnej eklezjologii, dzięki czemu zachowała ona właściwą równowagę aż do śmierci dwóch wielkich doktorów, Tomasza i Bonawentury. U św. Tomasza na przykład pojęcie Kościoła jako *Congregatio fidelium* jest bardzo żywe i zakłada teologię powrotu do Boga ludzi stworzonych na Jego obraz. Władzy nie ujmuje on czysto formalnie i jurydycznie, łączy ją z darami duchowymi, z osiąganiem chrześcijańskiej doskonałości, która zasadza się na miłości, i tym samym z wolnością duchową i oddawaniem samego siebie w służbę miłości. Teologia nowego prawa wyłożona w jego I^{a}—II^{ae} *qu.* 106 i w komentarzach biblijnych jest całkowicie ewangeliczna i niewątpliwie stanowi podstawową kategorię w Tomaszowej eklezjologii.

Nie można też pominąć tego, co można by określić jako prawo sumienia. Ta zasada była żywotną siłą aż do czasów reformacji, kiedy to potępiając jej nadużywanie, spowodowano też zanik jej normalnego użycia. Jest to rozległa dziedzina, która domaga się specjalnych badań. Obejmuje naprzód prawo opierania się tyranii w dziedzinie politycznej, a także prawo wstąpienia do zakonu, lub przejścia z jednego zakonu do innego. Zajmuje się sprawą obrony biednych i słabych — tradycyjną funkcją władzy biskupiej — pojęciami niesłusznej ekskomuniki — prawem do protestu, by nie posłuchać *filialiter et oboedienter* (jak się wyraził Robert Grosseteste w liście do papieża).

Harnack zauważył, że właśnie w tym czasie, gdy definiowanie natury władzy kościelnej osiągnęło najpełniejsze stadium, zaczęto tę władzę kwestionować, atakować i zaprzeczać jej. Faktem jest, że nigdy nie nalegano z większym naciskiem na autorytet prałatów wszelkiego stopnia, jak w XIV i XV wieku. Grom, który uderzył 31 października 1517 roku okazał się pierwszym zwiastunem gwałtownej burzy.

5. OD SOBORU TRYDENCKIEGO DO DZIŚ

Reformacja zakwestionowała autorytet nie tylko w jego reformach historycznych, ale w samej jego zasadzie. A Reformacja była mniej więcej współczesna z narodzinami wielkich sił, które ukształtowały świat nowożytny (wiedza eksperymentalna, prymat indywidualizmu, pasja wynalazków i nieustannego postępu, krytycyzm historyczny i filozoficzny, może nawet początki racjonalizmu).

Odpowiedź na to Kościoła stała się jasna od czasów Soboru Trydenckiego. Była ona dwojaka. Z jednej strony Kościół ponownie zaafirmował swój autorytet i nadał mu wyższy stopień centralizacji. Z drugiej strony poddał rewizji teorię i praktykę swojej władzy na planie moralnym i duszpasterskim.

Potwierdził autorytet nie tylko własny, lecz autorytet Boga, Jego Objawienia (Sobór Watykański I), Chrystusa (Chrystus Król), państwa (encykliki Leona XIII) i władzy rodzicielskiej. Eklezjologia jako element nauczania kleru i wiernych skostniała w system, w którym zagadnienie władzy tak dominowało, że całość wykładu stała się raczej hierarchiologią czy traktatem prawnym. Szczególnie podkreśla się pełnię władzy papieskiej. Idea autorytetu we współczesnym katolicyzmie, to naprzód i przede wszystkim koncepcja teoretyczna i praktyczna władzy papieskiej. Papież to *episcopus universalis* w rzeczywistym sensie. Każdy katolik o wiele bardziej bezpośrednio podlega jemu niż własnemu biskupowi, jeśli chodzi o ogólne wytyczne chrześcijańskiego życia. Pouczają go encykliki, a liturgię regulują instrukcje rzymskie, podobnie rzecz się ma z postami, kanonicznymi warunkami małżeństwa, z *Ratio studiorum* w seminariach i kanonicznym erygowaniem fakultetów. Święci, jakich czcimy, kanonizowani są przez Rzym; Rzym zatwierdza reguły zgromadzeń zakonnych i dał regułę instytutom świeckim. Rzym bezpośrednio interweniuje w sprawę adaptowania metod apostolskich do potrzeb czasu (księża robotnicy, *Mission de France*). Nadzoruje publikacje, książki, prasę, nawet katechizmy i niekiedy nakazuje ich usunięcie. Jednym słowem władza we współczesnym Kościele Katolickim w praktyce koncentruje się w jego stolicy rzymskiej.

W epoce, gdy świat współczesny stara się budować życie na

zasadzie indywidualnych praw jednostki — nawet aż do lekceważenia lub odrzucenia obiektywnych praw boskich i autorytetu Boga — Kościół Katolicki poczynając od szesnastego wieku rozwinął w praktyce istną „mistykę" władzy, w czym niewątpliwie współdziałał wpływ Towarzystwa Jezusowego. Tę „mistykę" określić można jako pojęcie całkowitego utożsamienia woli Bożej z instytucjonalną formą autorytetu. Głos tej ostatniej to głos samego Boga. [11] Wcale szeroki margines, jaki jeszcze średniowiecze pozostawiało na opinie podwładnych, zredukował się w praktyce niemal do zera. Niektórzy nawet wspominali o sakramentalnej obecności Chrystusa w osobie papieskiej. [12]

Odcień absolutystyczny nadawany autorytetowi i posłuszeństwu zakłada ogólne przesunięcie w pojęciach eklezjologicznych. By zdać sprawę z tego procesu, należałoby opracować kompletną historię tych pojęć. Tu muszę się zadowolić podkreśleniem jednego punktu, który ma moim zdaniem więcej niż marginesową wagę. Obraz Oblubienicy w zastosowaniu do Kościoła bardzo wcześnie skojarzył się z obrazem Ciała dzięki paulińskiemu tematowi *una caro* (Ef 4 4). W aspekcie zarówno teologicznym jak biblijnym te dwa obrazy uzupełniają się, ale się różnią. „Ciało" sugeruje identyczność. „Oblubienica" odrębność, spotkanie dwojga, Kościół związany z Chrystusem jako swoim Panem, swoją Głową w znaczeniu Pana. W tej mierze, w jakiej temat Kościoła jako Oblubienicy uległ wchłonięciu przez temat Kościoła jako Ciała Chrystusowego, autorytet Boga zaczęto widzieć jako obecny całkowicie, można powiedzieć prawie fizycznie i automatycznie w autorytecie Kościoła; absolutna miara władzy boskiej została jak gdyby przelana aż do identyfikacji w ludzką miarę władzy kościelnej. To prawda, że już w XI i XII wieku w walce z władzami świeckimi argumentowano wskazując na prawa Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa, a stąd Matki chrześcijan, będące prawami samego Boga. Ale rzecz oczywista, że taki rozwój pojęcia nie mógłby mieć miejsca, gdyby poprzednio nie uległo przekształceniu dawne znaczenie słowa *Ecclesia*.

Jeśli duchowieństwo średniowieczne, które nie potrzebowało szukać swoich owieczek i cieszyło się znacznymi przywilejami, rzadko bywało wzywane do większej gorliwości, dzisiejsze wzywane jest często. Sobór Trydencki przez swoje postanowienia

---

[11] Bardzo typowy jest artykuł ks. P. Charles'a *Vicarius Christi* w „Nouvelle Revue Théologique", 1929. Por. tegoż autora *Le pouvoir absolue dans l'Église*, Paris, tamże r. 1925.

[12] Mgr. Durand: cf. *Semaine religieuse d'Oran*, 25. X. 1930. Dla właściwej oceny takich porównań por. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, s. 496 i n., 519, 606.

i potężny ruch, jaki spowodował, zaczął tworzyć nowy kler.[13] Przedtem kapłaństwo często nie miało nic wspólnego z osobistą świętością życia, jakkolwiek sobory i rozporządzenia biskupie nigdy nie przestały nalegać na potrzebę świętości u księży. Po Soborze Trydenckim, zwłaszcza we Francji w siedemnastym wieku, życie księży uregulowano podobnie do życia zakonników: umartwienie, modlitwa, unikanie wszelkiej światowości itp. Jednocześnie podniósł się poziom kulturalny duchowieństwa, często tak niski w średniowieczu. Wytworzyło się więc ogniwo, podobne nieco do tego, jakie istniało w okresie Ojców, między urzędem i władzą a jakością osobistego życia religijnego kapłanów. Istnieje jednak doniosła różnica między wiekiem dziewiętnastym i nawet pierwszymi latami dwudziestego, a czwartym czy piątym; kapłaństwo jest o wiele mniej monastyczne, jeśli nie z punktu widzenia ascezy, to życia kontemplacji, pilnego studiowania Pisma św., kaznodziejstwa opartego na Biblii i tajemnicach wiary. Biskupów zawsze pochłaniały obowiązki administracyjne, lub sporne kwestie. Odnosi się to już do biskupów IV, V i VI wieku, a w większym jeszcze stopniu do biskupów od XII do XV wieku, bo ci ostatni mieli więcej spraw świeckich. W naszych czasach absorbują ich troski administracyjne i finansowe. Ks. Combalot, w połowie XIX wieku, wyrażał się żartobliwie: „Zamiast *Accipe baculum pastorale* wypadałoby raczej mówić *Accipe calamum administrativum ut possis scribere, scribere, scribere usque in sempiternum et ultra*. Co do księży, nieustannie zatrudniają ich duszpasterskie „przypadki", osobiste udzielanie pomocy i oparcia, „łatanie dziur" i „ratownictwo". Wszyscy oni jednak, biskupi i księża, mają bardzo żywe poczucie swej duszpasterskiej i apostolskiej odpowiedzialności. Przymiotnik „apostolski" sam już stanowi program i oznacza historyczną zmianę w używaniu tego terminu, który w czasach nowożytnych zaczął oznaczać gorliwość i ducha misyjnego. Nie można zaprzeczyć, że praktykę władzy w Kościele dzisiejszym cechuje bardziej troska duszpasterska niż ubieganie się o godności, bardziej obowiązki i odpowiedzialność niż domaganie się przywilejów. A jednak eklezjologia, która dotąd pozostała jurydyczna i zbyt odległa od duchowej antropologii, nadal cokolwiek zbyt zewnętrznie ujmuje cele władzy i do pewnego stopnia nadaje im charakter bardziej socjologiczny niż wewnętrzny i duchowy. „Koś-

13 Typowe przykłady to bł. Jan z Avila (por. A. Duval, *Quelques idées du B. J. d'A, sur le ministère pastoral et la formation du clergé* — „Supplement de la Vie spirituelle", VIII, 1948; oraz św. Karol Boromeusz, por. H. Jedin, P. Broutin, *L'Evêque dans la tradition pastorale du XVI siècle*, Paris 1953; P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVII siècle*, 2 tomy, Paris — Tournai 1956.

ciół przywiązuje wielką wagę do rządzenia, a mało wychowuje", skarżył się Loisy. Ale „post-konstantyńska" sytuacja dzisiejsza coraz bardziej stanowczo domaga się, by w świecie, gdzie instytucje nie zaspokajają już potrzeb wierzących, księża skoncentrowali się na udzielaniu formacji i zachęty ludziom o silnych przekonaniach osobistych. Połowę dwudziestego wieku cechuje ponowne odkrycie ludzi, którzy są prawdziwymi chrześcijanami w samym swoim człowieczeństwie. Nie ulega wątpliwości, że władza będzie musiała stopniowo odzyskać duchowy charakter, jaki miała w Kościele Męczenników i Ojców, i wziąć sobie za cel budowanie chrześcijańskich wspólnot ludzkich.

W dziewiętnastym wieku literatura romantyczna, a często i historia, rozprzestrzeniały pojęcie, że władza i posiadanie najwyższego stanowiska to okazja do większej satysfakcji, do nieskrępowanej wolności w zaspokajaniu swych pragnień i potrzeb. Papieże XIX i XX wieku, a z nimi ogół episkopatu stali przed oczyma świata jako ludzie, dla których wysokie stanowisko to odpowiedzialność a władza to służba.

KONKLUZJA

Jeśli historię, jaką nakreśliliśmy, popróbujemy streścić w paru wymownych formułach i w paru reprezentatywnych postaciach, niewątpliwie powiemy: dla Kościoła Męczenników kluczowe hasła to Pan i *diakonia;* charakterystyczny jego bohater to św. Paweł. Dla Kościoła Ojców i mnichów-biskupów słowa *Ecclecia, Praepositi Ecclesiae, Deus inspiravit, ministerium;* typowi bohaterowie Ignacy Antiocheński i Cyprian, Ambroży, Chryzostom, Augustyn, Grzegorz Wielki. Dla średniowiecza słowa *Vicarius Christi, caput, Sponsa-Mater-Magistra, regere, potestas,* a typowi bohaterowie: św. Grzegorz VII, św. Tomasz Becket. Dla nowożytności potrydenckiej słowa: Kościół, w znaczeniu jego przywódców, Hierarchia, Magisterium, ale także słowo „laikat" i słowo „apostolski", a typowi bohaterowie to św. Ignacy Loyola, św. Karol Boromeusz, „papiestwo Piusów" (to jest od Piusa IX do Piusa XII), kardynał Suhard. [14]

Ogólny rzut oka okazuje dość wyraźnie kierunek tego rozwoju: zmierza on mianowicie ku rozwojowi samej eklezjologii. Przy pierwszym badaniu jakiegoś zjawiska zawsze próbujemy je objąć całościowo. Może to być mniej ściśle niż późniejsze analizy, ale więcej w sobie mieści. Gmina, *Ecclesia* naprzód została zbadana, potem zwrócono większą uwagę na *potestas* jej głowy. Pierwsze,

[14] Gdyby studium o. Congara zostało napisane nieco później, na pewno dodałby tu imię: Jan XXIII (przyp. redakcji).

co się rzucało w oczy, to gmina złożona z chrześcijan; z kolei wypadło zapoznać się z jej strukturą, organizacją. Wszystko z początku przypisywano przyczynie transcendentnej, potem jaśniejsza się stała rola duchownych jako „narzędzi", a dalej rozważanie ich funkcji pochłonęło uwagę do tego stopnia, że niemal wykluczyło wszystko inne — przy niezmienionym założeniu, że od Boga pochodzi wszystko. Zbadano szczegółowo podstawy władzy kościelnej. Eklezjologia, która z początku widziała we wszystkim bezpośrednie działanie Boga, z czasem zwróciła uwagę na instytucję stworzoną, która otrzymała od Boga zastępczą władzę i strzeże boskiego depozytu.

W czasach dzisiejszych przeżywamy odkrywanie na nowo wszerz i w głąb naszego własnego dziedzictwa. A zawdzięczamy to zwłaszcza gorliwemu przebadaniu niezmiennych źródeł: Pisma św., Tradycji, Ojców, Liturgii. Ten nawrót do źródeł już dzisiaj wskazuje na konieczność ponownego odkrycia dwóch rzeczywistości religijnych, do których autorytet władzy musi się ustosunkować, by znaleźć prawdę o samym sobie. Są to: Bóg Żywy działający wśród nas przez swą łaskę oraz święta społeczność i braterstwo wiernych. Osadzając władzę w autentycznych relacjach z tymi dwoma chrześcijańskimi faktami zdołamy wykroczyć poza legalizm, który polega na dostrzeganiu formalnej prawomocności bez sięgania do jej głębszego sensu. Powrót do źródeł musi być jednocześnie posuwaniem się naprzód, aż do ustalenia całkowicie ewangelicznej koncepcji władzy, koncepcji, która będzie zarazem w pełni nadprzyrodzona i w pełni wspólnotowa. Jesteśmy na właściwej drodze, zaszliśmy już daleko w stronę odnalezienia *agapè* ponad zwykłym moralizmem, odnalezienia roli świeckich, wspólnoty, oraz naszej Misji i Służby, tych wszystkich zasadniczych i autentycznych wymiarów chrześcijańskiego życia. Lepiej rozumiemy religijny sens Przymierza, przyjmowanie daru Bożego przez wiarę i życie tego daru Bożego w nas przez *agapè*, *diakonia*, świadectwo i dziękczynienie.

A wszystko to stanowi jedność, i gdy jedno upada, upada wszystko. Skoro wracamy do przedkonstantyńskiej sytuacji w pogańskim świecie, skoro dostrzegamy, że stanowimy w nim mniejszość i zadaniem naszym jest głosić Jezusa Chrystusa, niewątpliwie zbliżamy się do okresu, gdy nic nie tracąc z wartości wypracowanych w ciągu historii odzyskamy w pełni ewangeliczny styl sprawowania władzy w tym nowym świecie, w którym Bóg nas powołuje do swej służby.

Yves Congar, OP
tłum. hk

JACQUES LECLERCQ

Z PROBLEMATYKI WŁADZY

I

TAK SIĘ ułożyło moje życie, że rzadko dysponowałem władzą, ale bardzo dużo nad nią rozmyślałem. Miałem też możność obserwować ją w praktyce na bardzo rozmaitych polach. Byłem podwładnym i współpracownikiem pewnej liczby rządzących, otrzymywałem od nich informacje i zwierzenia. Niektórzy czasem pytali mnie o radę; rzadko się zdarza, by zwierzchnik chciał rady, ale niekiedy jednak się zdarza.

Same okoliczności życia skłaniały mnie do refleksji nad problemami władzy: całe życie uczyłem, i to filozofii społecznej. Musiałem więc zajmować się tą problematyką i wykładać ją możliwie najjaśniej. To wszystko było mi bodźcem do napisania niniejszych uwag.

Co prawda osobista refleksja mało jest ceniona w dzisiejszym świecie. Przekłada się nad nią studia na temat, co myśleli lub zrobili inni. Zwłaszcza w mojej ojczyźnie [1] człowiek snujący osobiste rozmyślania zawsze jest trochę podejrzany; istnieje ryzyko, że wpadnie na jakieś własne pomysły i przestanie ściśle przylegać do wzorca społecznego.

Proszę mi wybaczyć, że zacznę od stwierdzenia bardzo ogólnego i bynajmniej nie nowego. Jest to o tyle konieczne, że będę się na nie stale powoływał.

Ta zasada to równość wszystkich ludzi. Społeczeństwo ludzkie, to społeczność równych, społeczność braci, a chrześcijaństwo uwypukliło ów fakt braterstwa. Wszyscy jesteśmy dziećmi tego samego Ojca i ta sama chwała jest nam przyrzeczona. Stąd wniosek, że nikt z ludzi nie może wykryć w sobie jakiejkolwiek naturalnej wyższości, dającej mu prawo do rządzenia innymi. Autorytet, wła-

---

[1] Kanonik Jacques Leclercq wykłada na uniwersytecie w Louvain, w Belgii.

dza w każdej formie jest usprawiedliwiona wtedy i tylko wtedy, gdy działa dla dobra innych, czy to jednostkowego czy społecznego. Przy czym społeczności bywają, oczywiście, najrozmaitsze.

To jest koncepcja normalna w świecie chrześcijańskim. Może istnieje także poza nim. Ale na ten temat nie udało mi się wytworzyć sobie udokumentowanej opinii. Sądzę jednak, że w chrześcijaństwie ma ta doktryna jedyną w swoim rodzaju rangę, a to dzięki idei braterstwa. Pojęcie braterstwa nie jest identyczne z pojęciem równości. Ma w sobie wszystkie jego implikacje, ale różni się od równości rygorystycznie pojętej, ponieważ pojęcie braterstwa jako takiego nie zakłada ścisłej równości; gdy zaś weźmiemy za punkt wyjścia to ostatnie pojęcie, zachodzi konieczność wyjaśnień, jak pogodzić z zasadą ogólną różne rodzaje nierówności stwierdzane przez intelekt. Ale przede wszystkim słowo braterstwo mieści tak wiele uczuciowych i jednoczących walorów. Więcej jeszcze jest w nim przyjaźni, jedności, solidarności niż egalitaryzmu. Braterstwo jednak wzywa zarazem bardzo silnie do jednakowego traktowania wszystkich ludzi, a to w pewnym sensie najistotniejsza definicja równości.

Tak więc człowiek sprawujący władzę usprawiedliwić ją może tylko w kategoriach służby, jaką świadczy. Nikt chyba nie zaprzecza tej bardzo ogólnej zasadzie. Dlaczego więc dzieje się tak, że gdy komuś ją przypomnimy, zaraz uchodzimy za mniejszych lub większych rewolucjonistów?

Jak to było w średniowieczu? Wydaje mi się, że chociaż pewna ilość piszących w tej epoce energicznie przypominała monarchom granice ich władzy i podkreślała fakt, że są tylko sługami zbiorowości, pisarze ci to w większości politycy antymonarchiczni a ich argumenty brzmią propagandowo. Nic mi nie wiadomo, by juryści, filozofowie i teologowie opłacani przez tychże monarchów usiłowali im przypomnieć, gdzie leżą granice ich władzy.

Ciekawszym dokumentem jest znane kazanie Bossueta, w którym przypomina on królowi jego obowiązki, miał bowiem do czynienia z autokratą, którego władzy nikt nie śmiałby kwestionować. Często podziwiano wspaniałą odwagę biskupa Meaux. Nic jednak nie wskazuje, by słowa jego choćby w najmniejszym stopniu poskutkowały. I tu dochodzimy do szerszego problemu: czy w ogóle zajmowanie się tym tematem nie pozostawało zawsze w sferze teorii, nie wisiało w powietrzu, a jeśli zstępowało na ziemię, to tylko dla celów doraźnie polemicznych?

Pytałem, dlaczego samo już postawienie tezy, której w teorii nikt nie zaprzecza, ma wydźwięk mniej lub więcej rewolucyjny? Dlatego, że chociaż wszyscy są tu w zasadzie zgodni — a dla większości słowo „w zasadzie" znaczy „w utopii", tak jak

„w praktyce" znaczy „w rzeczywistości" — to jednak posiadacze jakiegokolwiek rodzaju władzy chcą na ogół, by uznawano, że rządzą absolutnie na podstawie wyższości naturalnej, albo że są i muszą być najcnotliwszymi, najmądrzejszymi i najinteligentniejszymi z ludzi, a więc powinniśmy im całkowicie zaufać. Stare motto faszystowskie: *Duce* ma zawsze rację, to tylko dwudziestowieczny wariant tego, czego pragnęła zawsze większość królów, a to samo dotyczy szefów wszelkiego rodzaju przedsięwzięć oraz ojców rodzin.

W większości społeczeństw pogańskich władców uważano za szczep boski. Tak było w Egipcie, w Chinach, w Japonii. Chrześcijaństwo uniemożliwiło taką wiarę, ale postarano się zaradzić tej sytuacji i uznano, że królowie panują z boskiego ustanowienia. Mogłoby się komuś zdawać, że to wszystko historia starożytna, z którą skończyliśmy raz na zawsze. Nie żyjemy już w czasach faraonów, ani nawet Ludwika XIV. Pozwolę sobie opowiedzieć zdarzenie, które miało miejsce parę lat temu.

Chodzi o mego przyjaciela i rówieśnika, ojca licznej rodziny — w tym czasie dzieci jego już dorosły — będącego znaną w kraju osobistością katolicką. Kiedy byliśmy młodzi, mniej niż obecnie mówiło się o doktrynie łaski i życia nadprzyrodzonego, ale przyjaciel mój odkrył samodzielnie zasadę łaski stanu, którą później rozpowszechniła Akcja Katolicka. Będąc inteligentny, zastosował ją niezwłocznie do swej sytuacji osobistej i wyjaśnił swoim dzieciom, że skoro uposażony jest w łaskę stanu jako ich ojciec, wszystko, co im mówi i co każe im zrobić, pochodzi z natchnienia Bożego.

Można się uśmiechnąć z tej historyjki, ale gwarantuję jej autentyczność. Chociaż nikt, o ile mi wiadomo, nie posłużył się ćwą doktryną równie śmiało i prostodusznie jak mój przyjaciel, nieraz miałem wrażenie, że postawa różnych zwierzchników, zarówno duchownych jak świeckich, wypływa z tego samego przeświadczenia, a podobne zjawisko istnieje także poza granicami chrześcijańskiego świata. Nie należy mylić zasad z formami, w jakich się wyrażają.

II

Skoro uzasadnieniem władzy jest wyłącznie pożytek podwładnych, skoro ludzie są równi z natury, władza ograniczać się musi do tego, czego wymaga pomyślność nie rządzących, ale rządzonych i społeczeństwa. Rację bytu zwierzchnika stanowią podwładni i ilekroć robi on użytek ze swojej władzy, rodzi się pytanie, czy wspólne dobro wymagało tego.

Tu, jak wszędzie indziej przeszkodą, o którą się potykamy, jest

grzech. Rządzeni są grzesznikami i stąd odmawiają posłuszeństwa, nawet gdy rządzący wydaje całkowicie racjonalne rozkazy. Zwierzchnicy są grzesznikami i stąd wykorzystują władzę na własną korzyść a nie dla dobra podwładnych.

Rodzina to mikrokosmos społeczny. Gdy rodzice łają dzieci, by wyładować swoje zdenerwowanie, zachowują się jak rządzący wszelkich szczebli. Słyszymy dziś co prawda często, że rodzina zatraca swój autorytet. Nie jestem pewien, czy to prawda. W różnych społeczeństwach różnie to wygląda. Ale jeśli weźmiemy za punkt wyjścia władzę rodzicielską, jak była sto lat temu, stanowczo musimy sobie pogratulować, że tu i uwdzie uległa ona przekształceniu, oraz wyrazić nadzieję, że te przemiany pójdą dalej.

Trudności związane z władzą powodują zarówno rządzący jak i rządzeni. Mam jednak wrażenie, że moraliści o wiele więcej uwagi poświęcili wykroczeniom rządzonych. Jak daleko własna moja pamięć sięga, nakazywano mi bezustannie posłuszeństwo raczej niż współpracę, która ma swoje granice, ponieważ jest racjonalna. Może jednak powinienem tu zrobić staranne rozróżnienie między postawą moralistów w stosunku do państwa z jednej strony, a Kościoła z drugiej. Wszystko to wymaga pilnych i rozległych studiów.

Ale nie będę się nad tym zatrzymywał, skoro mówię tu nie o podwładnych, lecz o sprawujących władzę. Problem jednak jest identyczny w jednym jak i w drugim wypadku. Jak podwładny musi się poddać dyscyplinie społecznej wtedy — i tylko wtedy — gdy jest ona usprawiedliwiona, tak samo rządzący może narzucać dyscyplinę społeczną, gdy jest ona uzasadniona i tylko w tym wypadku. Tu należałoby wybrać punkt widzenia do dalszych rozważań: czy to moralny czy społeczny. Nie mogąc się zdecydować spróbuję krótko rozwinąć oba.

Moralny punkt widzenia opiera się na usilnej namowie: moralista może tylko uczyć ludzi, co jest dobre i zaklinać ich, by to robili. Na tym się kończą jego środki oddziaływania. Nie może brać ludzi za kark i zmuszać ich do dobrego wbrew ich woli. Gdyby nawet to osiągnął i tak ich czyny nie byłyby wolne, a więc nie miałyby moralnej wartości. W kontekście naszej problematyki moralista może wskazywać, że zły użytek z władzy, brak autorytetu lub jego nadmiar, to skutki grzechu. Dalej może apelować do ludzi, by nie grzeszyli, w nadziei, że się poprawią, gdy dostrzegą absurdalność swego postępowania. Starożytni sądzili na ogół, że grzech wynika z ignorancji i że ludzie oświeceni odwracają się od niego. Święci w dużej mierze podzielają tę opinię. Mówią o grzesznikach: „Biedacy... gdyby wiedzieli." Doświadczenie wskazuje, że najbardziej oburzają się na grzeszników ludzie o prymitywnej mentalności.

Nie można wątpić, że moraliści wywierają pewien wpływ. Przyznajmy, że nie rzuca się on w oczy i działanie jego w skali masowej nie jest bezpośrednio dostrzegalne. Jeśli chodzi o władzę, moralista wytyka przede wszystkim grzech jako korzeń jej nadużyć. Wobec tego, że większość ludzi nie dostrzega żadnego zastosowania dla pojęcia „grzech" w dziedzinie praktycznej aktywności, warto może wykazać im jasno, że odgrywa on w tej dziedzinie poważną rolę.

Przede wszystkim pycha i egoizm uniemożliwiają sprawowanie władzy, w sposób właściwy. Pyszny uważa się za istotę wyższą. Nie potrafi dostrzec własnych ograniczeń, a egoistą jest z konieczności, skoro uważa się za najwyższe dobro. Dochodzą do tego takie wady jak próżność, lenistwo.

Wiemy, że podwładny chcąc uzyskać aprobatę lub decyzję zwierzchnika w jakiejś potrzebnej lub nawet koniecznej sprawie, często musi się chwytać podstępu. Bywa tak w rodzinie. Dzieci wypatrują, kiedy ojciec będzie w dobrym humorze, a w sferach rządowych sekretarz ministra łowi właściwy moment na jakieś konieczne wyjaśnienie. Analogiczne doświadczenia miałem w ciągu półwieku mego eklezjastycznego żywota: gdy trzeba było coś załatwić, współpracownik czy kapelan biskupa czekał na moment sprzyjający i obmyślał najlepszy sposób, jak dobrze usposobić zwierzchnika. Wszyscy podwładni znają tę pierwszą przeszkodę: jak skłonić czynnik decydujący, by po prostu zechciał wysłuchać uważnie, o co chodzi.

Zagadnienia moralne władzy łączą się z całokształtem etyki. Jakość człowieka jako zwierzchnika zależy od ogólnego klimatu moralnego jego duszy.

Nim przejdziemy do innego aspektu sprawy, podkreślmy, że sprawowanie władzy stanowi najsurowszy egzamin moralny, jakiemu człowiek może być poddany, a tym trudniejszy im władza jest wyższa i rozleglejsza. Człowieka na wysokim stanowisku otacza normalnie atmosfera pochlebstwa. Musi on mieć mnóstwo zdrowego rozsądku i skromności, by w końcu nie uwierzyć we wszystkie pochwały, jakimi go zasypują, i nie uważać się za jednostkę wyjątkową. Nieraz zdumiewała mnie pewność siebie ludzi nawykłych do władzy w rozstrzyganiu spraw, o których nie mieli żadnego pojęcia i nie starali się go nabyć.

Weźmy przykład z dziedziny eklezjastycznej. Podczas wizytacji biskupiej kaznodzieja zwykł na wstępie zwracać się do jego ekscelencji w słowach, które bywały niemal identyczne, ilekroć je słyszałem: „Wszystko, cokolwiek dobrego dzieje się w naszej diecezji, zawdzięcza ona swemu dostojnemu pasterzowi". To bi-

skup zawsze słyszy i nigdy nie słyszy nic innego. Jak zdoła nie uwierzyć w końcu, że to prawda?

Z moralnego punktu widzenia takie rzeczy to najcięższa próba, a fakt, że mamy tak dużo biskupów skromnie oceniających własne zdolności i możliwości, potrafię wytłumaczyć tylko specjalną interwencją Ducha Świętego.

III

Przejdźmy do punktu widzenia społecznego. A więc do oceny już nie od strony osobistego życia moralnego, ale organizacji. Jak powinno być społeczeństwo zorganizowane? W zastosowaniu do naszego tematu: jak zorganizować społeczeństwo, by rządzący mogli rządzić dobrze?

Jedna sprawa rzuca się w oczy: rządzący muszą mieć wystarczający autorytet, by przeprowadzać swoje zamierzenia, ale zarazem władza ich powinna być na tyle krucha lub zagrożona, aby musieli kierować się dobrem rządzonych. Największe niebezpieczeństwo dla rządzących to poczucie, że mogą robić, co im się podoba. Uważam, że to niebezpieczeństwo jest większe niż jego odwrotność, bo wierzę, że człowiek prawdziwie wartościowy zawsze potrafi czegoś dokonać, nawet gdy ma władzę bardzo ograniczoną, podczas gdy na ludzi o niekontrolowanej władzy czyhają wszelkie pułapki despotyzmu.

Szczególną groźbę stanowi nieograniczony czas rządzenia. Bardzo doniosły postęp polityczny naszej epoki, to obowiązujące już prawie wszędzie periodyczne odnawianie mandatu polityka, regularne wybory parlamentarne i prezydenckie.

Studiując konstytucje, jakie powstały w ciągu ubiegłych dwóch stuleci, odnosimy wrażenie, że twórcy ich, jakkolwiek uznawali władzę za konieczność dla zapewnienia ładu społecznego, patrzyli na sprawującego władzę jako na człowieka niebezpiecznego, przed którym raczej należy się obstawić gwarancjami, niż dbać o wzmocnienie jego egzekutywy. A odnosi się to nie tylko do sfery politycznej: również w sądownictwie prawie wszystkie reguły procedury zmierzają do uniemożliwienia sędziom decyzji arbitralnych. Im większą władzę komuś oddajemy w ręce, tym większą okazujemy mu nieufność.

Wymieniłem tu polityczną władzę wykonawczą i władzę sądowniczą, ale najbardziej fascynujące byłoby studium prawa kanonicznego, ponieważ prawodawstwo kościelne zna mnóstwo form

rezultaty. Niestety, to wielkie pole badań czeka jeszcze na eksploratorów, nad czym ubolewam. Przeszkodą jest tu zapewne panująca dotąd trwożliwość, która cofa się przed krytyką i uważa za niepodobieństwo mówić o jakiejkolwiek instytucji kościelnej inaczej niż z pochwałami. Krytycyzm znajduje obfite ujście tylko w rozmowach prywatnych. A wynik jest najgorszy z możliwych: zaufanie do pewnych instytucji znika a nie ma żadnej praktycznej możliwości, by naprawić ich niedostatki.

W Kościele znajdujemy największą rozmaitość form rządzenia i podziału, oraz sukcesji władzy z wyłączeniem jednej tylko formy: władzy dziedzicznej. Mamy jednak władzę dożywotnią i czasową, ograniczające władzę prawa apelacji i obowiązkowej konsultacji oraz bardzo różne stopnie centralizacji. Gdybym chciał tu przeprowadzić pewne porównania, od razu wywołałbym prestiżowe protesty. Przytoczę więc przezornie przykład pewnego bardzo odległego kraju, którego nazwę przemilczę. Nazwijmy go Utopią. Pewien jezuita — bo są jezuici w Utopii — parę lat temu zabrał się do socjologicznego opracowania jednej z parafii miejskich. Dzieło było gruntowne i zakrojone na trzy tomy. Zgodnie z przyjętym w tych sprawach zwyczajem miało operować danymi anonimowymi. Ale proboszcz parafii, w której ów jezuita pracował szereg lat, wiedział o jaki obiekt badań chodzi. W pierwszym tomie autor wykazał, że wbrew temu, co się zwykle w Utopii mówiło, tylko mniejszość wśród katolików chodzi do kościoła. Proboszcz był bardzo wytrącony z równowagi i biskup ostatecznie zakazał autorowi publikacji dalszych tomów. Cóż dopiero czekałoby kogoś, kto by chciał w druku wytknąć błędy organizacji Towarzystwa Jezusowego lub Zakonu Kaznodziejskiego. A jednak to istna kopalnia dla twórczych badań. Spróbuję dać tu tylko pewne impresje ogólne.

Sądzę przede wszystkim, że mianowania dożywotnie mają minusy znacznie przeważające nad plusami. Jest to system najstarszy i ustalił się w Kościele w czasach, gdy stanowił regułę we wszelkich instytucjach świeckich.

Istnieje dziś tendencja, by wprowadzać wiek emerytalny jako poprawkę do zasady dożywotności. Jest to już postęp, lecz moim zdaniem nie wystarczający. Najlepsze chyba rezultaty daje udzielanie władzy na ograniczony okres i promowanie ludzi w pełni sił, powiedzmy około pięćdziesiątki. Kiedy już zaczną się starzeć, wrócą „do szeregów", na tak długo, jak im siły pozwolą, a do końca życia będą mogli służyć radą. Wpływ ich nadal może być znaczny, a nie będą musieli podejmować administracyjnych decyzji, wymagających energii, stanowczości i tempa, o które normalnie coraz trudniej w zaawansowanym wieku.

Z drugiej strony, im bardziej długoterminowa i rozległa jest władza zwierzchników, tym ważniejsze, by otoczyć ich doradcami, także uposażonymi w określone kompetencje — choć niewątpliwie pewnym niebezpieczeństwem narad jest ich hamujący wpływ na czyny. I dlatego najskuteczniejsze ograniczenie władzy stanowi niewątpliwie ustalony dla niej termin końcowy.

Praktyka sprzyja rozstrzygnięciom kompromisowym i zgodzimy się, że istnieją także kadencje zbyt krótkotrwałe. Dlaczegoż by więc nie przebadać obiektywnie — wyłącznie z intencją dojścia do prawdy — bardzo licznych systemów udzielania stanowisk na rok, dwa, trzy, pięć i więcej, biorąc też pod uwagę możliwości ewentualnej reelekcji?

Dalszy bardzo doniosły element, który w nowoczesnym świecie rozwinął się znacznie we wszystkich dziedzinach, to zapewnienie podwładnym prawa apelacji. I tu istnieje bardzo szerokie pole badań tak w prawodawstwie świeckim jak i kanonicznym. Rządzącym dobrze robi świadomość, że muszą się pilnować przed nadużywaniem swojej władzy.

Sprawdza się to w każdej wspólnocie i pokazuje, jak kondycja ludzka wszędzie jest mniej więcej jednakowa. Można się o tym przekonać i w przedsiębiorstwie prywatnym i w państwie, i w rodzinie i w Kościele. W rodzinie mała liczebność powoduje konieczność prostszej procedury, a to samo odnosi się do niewielkich zespołów. Tam, gdzie jest mało pracowników, nie da się wprowadzić takiego systemu ochrony przez odwołanie do wyższej instancji, jaki jest podstawowym postulatem przy licznym personelu. Każdy jednak pracownik związany z przedsiębiorstwem musi uzyskać świadomość, że będzie wysłuchany, jeśli kiedybądź padnie ofiarą niesprawiedliwości.

I w tym punkcie musimy się najpilniej strzec jurydycznego formalizmu. Karta Praw to nie dosyć. Musi ona wejść w praktykę, a jeśli jest stosowana samorzutnie, drobiazgowe regulaminy stają się zbędne. Tam, gdzie podwładni mają zwyczaj wypowiadać swoje skargi, gdy uważają, że ich skrzywdzono, i tam, gdzie są wysłuchiwani, nie ma chyba potrzeby regulować tego przepisami.

Ale taka samorzutność to wyjątek, ponieważ rządzący mają naturalną skłonność uważać, że podwładni powinni być zadowoleni ze swojej sytuacji. Nie jest też łatwo uzbroić podwładnych w skuteczne środki obrony. Wiadomo, jak to jest w wojsku: każdy żołnierz mający skargę może zażądać, żeby zaraportowano o tym pułkownikowi. Ale jeśli to zrobi, pułkownik nie zechce o tym słuchać i odeśle sprawę do bezpośrednich przełożonych petenta. Ci zaś uznają żołnierza za krnąbrnego i na wszelki sposób obrzydzą mu życie. Tak więc nikt się nie zgłasza ze skargami, a puł-

kownik trwa w przeświadczeniu, że wszystko w pułku idzie świetnie i ludzie są kompletnie zadowoleni.

Ale to samo odnosi się też do wszystkich innych zespołów, z jakimi kiedykolwiek się zetknąłem. W tym kryje się źródło owej specjalnego rodzaju euforii, jaka cechuje rządzących. Mają oni wrażenie, że wszyscy ich współpracownicy są ze wszystkiego radzi. A ktokolwiek przechodził egzamin, jakim jest sprawowanie władzy, przekonał się, że jedną z najtrudniejszych dla niego rzeczy bywa dogrzebanie się prawdy. Gdy wybucha rewolucja, prawie zawsze stanowi zaskoczenie dla rządzących, ponieważ dopóki rządzą, całe otoczenie utwierdza ich w poczuciu fałszywego bezpieczeństwa.

Podwładni więc muszą mieć możność apelowania i korzystać z niej. Tu znów prawo kanoniczne dostarcza wielu cennych informacji, bo zapewnia różnorodne drogi odwoływania się w górę w wypadku nadużyć władzy. Ale życie Kościoła zdaje się świadczyć, że i tu również takie apele rzadko skutkują. Zjawisko znane wszystkim bodaj formacjom społecznym. Mądrość ludowa zapewnia nas, że „biednemu zawsze wiatr w oczy" i że człowiek mały nic nie może przeciw wielkiemu.

IV

Powróćmy na zakończenie do zasad moralnych, bo skuteczne działanie instytucji zawsze zależy od mentalności zainteresowanych będącej wynikiem moralnego życia. I tak jeśli podwładni mają mówić prawdę swoim zwierzchnikom, musi istnieć klimat moralny, który nie dopuszcza, by szefowie uważali się za nadludzi, a w ich współpracownikach budzi współodpowiedzialność i pragnienie, żeby wszystko szło dobrze.

Moje konkluzje są więc, niestety, komunałami. *Quid mores sine legibus, quid leges sine moribus?* Dawno to odkryto i niewiele się od tego czasu zmieniło.

Wzrosło jednak z pewnością zainteresowanie organizacją władzy, jej podziałem, prawem do apelacji i jego realizacją. A z moralnego punktu widzenia powszechniejsza się stała troska o dobro ogólne i znajduje to wyraz we współczesnych nurtach opinii. Do odkryć intelektualnych należy docenienie roli tej właśnie opinii publicznej, na którą kiedyś nie zwracano uwagi, teraz zaś stoi ona w centrum zainteresowań socjologicznych.

W historii instytucji kościelnych słusznie zwracamy uwagę na wpływ epoki, w której te instytucje powstawały. Ich założyciele nie kierowali się czysto osobistymi koncepcjami bez związku z momentem historycznym, przeciwnie, czas, w którym żyli, wywierał

na nich nacisk. A tym naciskiem było nie co innego jak po prostu opinia publiczna.

Lecz równocześnie jednostki oddziałują na instytucje. Jest w tym dialektyka współzależności. Zastanawiając się nad użytkowaniem władzy warto zdać sobie sprawę, w jakim kierunku mamy działać, gdy nadarzy się sposobność jakiegoś wpływu na tę sprawę. Na jakimś, chociażby bardzo skromnym odcinku taką sposobność miewa właściwie każdy.

Jacques Leclercq
tłum. hm

EDOUARD BEAUDUIN

W ŚWIETLE SOBORU

W nrze 114 „Znaku" zamieściliśmy analizę schematu *De Ecclesia* pióra Karla Rahnera. Artykuł Beauduina, którego fragment podajemy za belgijskim miesięcznikiem katolickim „La Revue Nouvelle"*, rozpatruje problematykę Kościoła już w świetle debaty soborowej. I sam schemat i debata oraz komentarze związane z nią stanowią wymowną realizację szeregu postulatów zawartych w trzech powyżej zamieszczonych studiach teologicznych, powstałych w aurze „przedsoborowej"

NIE ŁATWO jest skreślić historię dyskusji soborowych nad schematem o Kościele. Wiadomo, że zastąpił on schemat poprzedni, przedstawiony na pierwszej sesji i odrzucony jako „zbyt jurydyczny, zbyt klerykalny, zbyt triumfalny" jak go napiętnował biskup de Smedt. Ponadto sam punkt wyjścia nie okazał się szczęśliwie obrany: pierwotna intencja Soboru była przede wszystkim pastoralna, nie należało się ubiegać o kompletną eklezjologię, istny traktat teologiczny, ale ograniczyć się do paru punktów fundamentalnych, koniecznych do naprostowania perspektywy pastoralnej i przywrócenia pastoralnej równowagi. Pierwszy zarys przesądził jednak o tym, że domagano się coraz kompletniejszego sformułowania doktryny o Kościele. Opracowanie na tym ucierpiało. Pomimo obciążenia tą podwójną „hipoteką" schemat osiągnął — dzięki wysiłkom redakcyjnym Mgr Philipsa — znaczną i godną pochwały pełność. Nieuniknione jednak luki, w niektórych wypadkach doniosłe, wytknęła mu dyskusja: na przykład nie uwzględnienie poglądów tradycji wschodniej na Kościół. Sama dyskusja nasuwała też wiele refleksji: jej wydźwięk ekumeniczny, sprawa podziału i porządku rozdziałów schematu, przeciwstawność tendencji i ich zesztywnienie, a zwłaszcza trudności proceduralne, które wywarły głęboki wpływ.

---

* „La Revue Nouvelle", 15. I. 1964.

By rzucić pewne światło na całokształt tych spraw, wznieśmy się na moment ponad bieżące debaty i spróbujmy się przyjrzeć temu, co można by określić jako zasadnicze wiązania teologicznej wiedzy o Kościele. Trojakiego typu refleksje mogą prowadzić ku poznaniu Kościoła, wszystkie trzy typy wspierają sią na danych Objawienia, ale jeżeli jeden z nich zostanie zaakcentowany, może swoiście naświetlić obraz Kościoła, jeśli zaś wykluczy oba inne, może nawet ten obraz zniekształcić.

Możemy więc patrzeć na Kościół w aspekcie jego władzy. Powiemy wtedy, jeśli zechcemy użyć najkrótszej formuły: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*. „Tam gdzie Piotr, tam Kościół". Poczynając od średniowiecza w Kościele Katolickim na Zachodzie, z powodu warunków historycznych, rozszerzała się i precyzowała tego typu organizacja władz kościelnych, centralizująca się coraz bardziej wokół prymatu rzymskiego.

Albo w świetle wiary zwróćmy uwagę na podstawowy aspekt Kościoła jako wspólnoty eucharystycznej. *Ubi Eucharistia, ibi Ecclesia*. Tam, gdzie jest Eucharystia Pańska, tam jest Kościół w swojej istocie. Ofiara eucharystyczna, sprawowana pod przewodnictwem biskupa, który od apostołów otrzymał misję i rozkaz samego Pana: „To czyńcie na pamiątkę moją" — urzeczywistnia Kościół, bo aktualizuje zbawczą tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusowego i głosi tę dobrą nowinę światu, „aż On przyjdzie". Ten aspekt góruje w eklezjologii wschodniej. Tam Kościół urzeczywistniają Kościoły lokalne przez jedyną Eucharystię Pańską, święconą pod przewodnictwem biskupa miejscowego lub jego zastępcy, i przez komunię tych Kościołów w wierze i w miłości.

Albo też uwypuklić można podstawowe działanie Ducha Świętego, który podtrzymuje, harmonizuje, ożywia Kościół. Tam, gdzie jest wiara, miłość, życie w Jezusie Chrystusie, głoszenie Dobrej Nowiny, słowem wszystkie dary Ducha, tam jest Chrystus i tam się buduje Kościół. Ten fundamentalny aspekt pełni Nowego Przymierza podkreślają z mocą Kościoły Reformowane, do tego stopnia, że lekceważą w większym lub mniejszym stopniu, a niekiedy odrzucają całkowicie, aspekty rozważone powyżej.

W pełni katolicka wizja Kościoła wymaga żywej integracji wszystkich tych trzech elementów, bo tak się ta wizja przedstawia w świetle Pisma Św., tak była przeżywana i przekazywana przez całą tradycję Kościoła nierozdzielonego. Schemat *De Ecclesia* Soboru Watykańskiego II siłą faktu nawiązuje do kontekstu historycznego: do koncepcji Kościoła „władz", która od średniowiecza wzięła górę na Zachodzie, a na Soborze Watykańskim I, definiującym prymat i nieomylność papieską, została w sposób

uzasadniony, lecz jednostronny zaakcentowana. W tej właśnie perspektywie pewna korektura okazała się konieczna: mianowicie uzupełniające potwierdzenie autorytetu zwierzchników Kościołów lokalnych czyli biskupów. Takie „dowartościowanie" było zresztą niezbędnym warunkiem większego uwypuklenia dwóch innych rzeczywistości, podstawowych dla Kościoła w tradycyji katolickiej: Eucharystii i działania Ducha Świętego.

Tak więc to przywrócenie równowagi w dziedzinie *ministerium* i władzy było pierwszym celem i osią dyskusji *Vaticanum II*. Pociągnęło to też za sobą afirmację roli laikatu. Lecz wizja eucharystyczna, profetyczna i „pneumatyczna" Kościoła nie znalazła w schemacie tego zasadniczego miejsca, które by jej zapewnić mogła eklezjologia dojrzała do pełni i integralności. Nie znaczy to, by ów aspekt był całkowicie pominięty, tak bynajmniej nie jest, ale jego potraktowanie nie zadowoliło tych wszystkich, którzy są na te sprawy szczególnie uwrażliwieni.

A jednak, biorąc pod uwagę kontekst i warunki, w jakich powstał schemat, stwierdzić można,. że wizja Kościoła wybitnie się rozszerzyła i pogłębiła. Od dawna, a zwłaszcza od czasu Pierwszego Soboru Watykańskiego, traktat o Kościele sprowadzał się w praktyce do *De Romano Pontifice*. Na przyszłość, nie tracąc nic z dawniejszych osiągnięć, rozwinie się on bez porównania pełniej. W świetle tych uwag wstępnych możemy głębiej zrozumieć doniosłość poszczególnych rozdziałów schematu, wyjaśnienie ich braków i ogólny bieg debat.

A. TAJEMNICA KOSCIOŁA

Pierwszy rozdział to rozważanie Kościoła w tajemnicy jego natury. Chrystus jest światłością narodów, a szerzenie Jego posłannictwa to zadanie Kościoła. Kościół jest zarazem znakiem i rzeczywistością, „Sakramentem" wewnętrznej jedności całego rodzaju ludzkiego i jego jedności z Bogiem. Ciało Chrystusa, Lud Boży, święte Jeruzalem, gdzie Bóg ma panować — rozpatrywany jest tu Kościół w pełnym swoim wymiarze ziemskim i eschatologicznym. Rozdział ten, bardzo biblijny w swoich sformułowaniach, zyskał aprobatę ogromnej większości, zaproponowano jednak pewne poprawki, które pozwolą udoskonalić tekst. Ów temat Kościoła-tajemnicy, wzięty jako punkt wyjścia, objawia intencję uwolnienia się od koncepcji Kościoła w pierwszym rzędzie jurydycznej.

B. KOLEGIALNOŚĆ

Drugi rozdział zajmuje się hierarchią Kościoła. Jest to przywrócenie równowagi, oczekiwane, jak wspomnieliśmy wyżej, od czasu

Vaticanum I, który był soborem niedokończonym i sprawy autorytetu w Kościele rozstrzygnął tylko częściowo. Odpowiedź na pierwsze pytanie postawione Ojcom Soborowym zdobyła piękną jednomyślność: chodziło o charakter sakramentalny episkopatu. Cała tradycja Kościołów wschodnich oraz dzisiejsze badania historyczne i liturgiczne potwierdzają prawdę, że święcenia biskupie nadają „pełnię kapłaństwa". Stąd dalszy wniosek: że episkopat jest z ustanowienia Bożego i że biskup otrzymuje od samego Chrystusa, a nie od papieża, to znamię, które daje mu moc uświęcania, nauczania i rządzenia. I tu dochodzimy do długo dyskutowanej sprawy kolegialności biskupiej.

Czy Chrystus powierzył kolegium apostolskiemu, którego Piotr jest głową, i kolegium biskupów jako następującemu po tamtym, zbiorową władzę nad Kościołem powszechnym? Czy też władza powierzona Piotrowi stanowi jedyną z ustanowienia Bożego władzę nad Kościołem powszechnym? Dawniejszym i klasycznym terminem było *corpus* lub *ordo episcoporum,* ale nowsze słowo kolegium lepiej wyraża koncepcję władzy zbiorowej, dlatego też jest użyte w schemacie.

Opozycja kwestionowała w dyskusji istnienie kolegialności opartej na Piśmie św.; ponadto, wobec faktu, że to pojęcie prawie zupełnie zanikło, w teorii i w praktyce, od czasu definicji prymatu na Pierwszym Soborze Watykańskim, oponenci starali się wykazać, że osłabi ono tę uroczystą definicję, a nawet się jej sprzeciwia. Zrozumiałą jest rzeczą, że przedstawiciele opozycji rekrutowali się z Kurii oraz spośród zwolenników centralizacji kościelnej, którzy czy to przez tradycjonalizm, czy z temperamentu, czy na skutek pewnej formacji teologicznej, powszechnej od czasu *Vaticanum* I, tylko w tej formie dostrzegają gwarancję jedności Kościoła.

Ale rosnąca fala interwencji na rzecz kolegialności, waga przytaczanych argumentów, autorytet mówców, których tu nie możemy wyliczyć, objawiły jasno, jaka jest głęboka tendencja zgromadzenia. Wielu ojców, wśród nich biskup de Smedt, podkreślało również, że kolegialność nie sprzeciwia się pod żadnym względem prymatowi, ale przeciwnie, zapewnić mu może słuszną i realną skuteczność w praktyce.

Jak wiadomo orientacyjne głosowanie potwierdziło bardzo znaczną większością głosów zasadę kolegialności, jak i władzy biskupiej *de iure divino.*

Nawa kolegialności dopłynęła więc do portu, ale nie przeszła jeszcze przez kontrolę celną. Parokrotnie jeszcze opozycja kurialna zakwestionowała prawomocność i ważność głosowania orientacyjnego. Argumentowano również, że pytania zostały zredagowane bez konsultacji z właściwą komisją. Kardynał Doepfner, jako mo-

derator, odpowiedział później, że komisja ma służyć zgromadzeniu, a nie kierować nim, i że „nie trzeba zaciemniać tego, co jest jasne". I w istocie owo głosowanie ma już samo w sobie wagę decydującą i nieodwracalną. Wciągnięto je już obecnie do Akt Soboru. Czy nie można powiedzieć, że jako głos większości biskupów stanowi ono akt zwyczajnego nauczania Kościoła? Toteż nie bez zdumienia wysłuchano w dziesięć dni później ataku kardynała Ottavianiego, sekretarza Św. Oficjum i przewodniczącego komisji teologicznej, raz jeszcze wymierzonego przeciw samemu pojęciu „kolegium", czy to w zastosowaniu do biskupów czy nawet dwunastu apostołów... Można w tym widzieć tylko ostateczną próbę albo utopienia wszystkiego, albo przynajmniej podkopania u podstaw doniosłości i sensu głosowania, które było przecież zupełnie jednoznaczne. Władza biskupów byłaby w tym ujęciu tylko koncesją ze strony papieża i pewnym współudziałem w jego władzy, jedynej uniwersalnej. I w takim razie Sobór obecny nie przyniósłby żadnej modyfikacji, lecz byłby tylko, wedle wyrażenia ojca Congara, „jednym wagonem więcej przyczepionym do pociągu *Vaticanum* I". Otóż rzeczywistość, jaką ustaliło głosowanie z 30 października, jest inna: „ciało" biskupów, na mocy święceń biskupich, jakie każdy z nich otrzymał w komunii z innymi i z Papieżem, jest następcą „ciała" apostołów, któremu Chrystus powierzył zadanie ewangelizacji, uświęcania i zarządzania Kościołem. To właśnie oznacza kolegialność biskupów, których Papież jest głową, ale której istoty nie stanowi koncesja papieska, ale ustanowienie Boże.

C. O LUDZIE BOŻYM A W SZCZEGÓLNOŚCI O LAIKACIE

Jak sam tytuł wskazuje, rozdział III zajmuje się dwoma tematami. Wysunięto myśl, by pierwszy z nich („O Ludzie Bożym") umieścić w osobnym rozdziale, zaraz po „Tajemnicy Kościoła". W istocie pierwszy biblijny sens określenia „lud Boży" oznacza sam przedmiot wybrania Bożego: całą ludzkość Bóg wezwał, by stała się „ludem" (greckie *laos*), ponieważ dotąd była „nie-ludem". Termin „laik" oznaczał pierwotnie członka „ludu Bożego", czym jest każdy ochrzczony bez różnicy. „Jestem laikiem, który został papieżem", mawiał żartobliwie Jan XXIII. Ten nacisk na chrzest jest tu sprawą zasadniczą: to jest podstawa powołania każdego chrześcijanina i jego godności, to go czyni członkiem owego ludu powołanego do świętego kapłaństwa, by składał ofiarę dziękczynienia na chwałę Bogu. Taki temat powinien znaleźć właściwe miejsce i należyte rozwinięcie zaraz po rozdziale o Tajemnicy Kościoła a przed rozdziałem o władzach. Taki pogląd na Kościół,

zbudowany bezpośrednio na fundamentach rzeczywistości mistycznej i sakramentalnej, mającej pierwszeństwo przed strukturą jurydyczną, choć bez uszczerbku dla tej ostatniej — oznacza odnowę i powrót do źródeł w pojmowaniu samej najgłębszej natury Kościoła, której potrójny aspekt omawialiśmy na wstępie, a wysoce ekumeniczny charakter tej ewolucji rzuca się w oczy.

Zagadnienie „laikatu" w dzisiejszym sensie tego słowa, którego podstawy i implikacje badała już teologia, znalazło w wystąpieniach Ojców przychylny klimat, co, jak można się spodziewać, zacznie wydawać owoce. Nie brakło też, oczywiście, zastrzeżeń ze strony tych, których przestrasza groźba — być może realna — uniezależnienia się laików od hierarchii. Ale czy nie jest równie realne, a jeszcze niebezpieczniejsze ryzyko zrażenia ich? „To dlatego, mówi o. Congar, że nie docenia się walorów antropologii: stworzono sobie eklezjologię, która nie obejmuje antropologii, Kościół, który ma stać o własnych siłach dzięki solidności rusztowania, »szkieletu«, i mógłby się prawie obejść bez chrześcijańskich ludzi..." I wyraża życzenie: by Sobór „nie zadowolił się opisem sytuacji laików w Kościele, ale dał nam rozdział pełen treści i soków biblijnych — o tym, czym jest »człowiek chrześcijański«".

Edouard Beauduin
tłum. hk

MIECZYSŁAW ALBERT KRĄPIEC, OP

O WOLNOŚCI WOLI

OGÓLNA filozoficzna interpretacja świata nabiera żywszych kolorów, gdy ogniskujemy ją na mikrokosmosie — człowieku. I chociaż jest prawdą, że człowiek w dużej mierze jest „istotą nieznaną", i — jak zauważa Goethe — „dziwny jest on dziś tak samo jak w pierwszych dniach stworzenia" — to jednak spróbujmy, przynajmniej w najogólniejszych konturach, dostrzec współistotny „nerw człowieczeństwa", stojący u podstaw całej kultury, mianowicie cechę ludzkiej w o l n o ś c i. Zwykło się mówić o wolności ludzkiej woli, lepiej jednak mówić o wolności człowieka, gdyż wola to tylko niesamodzielny element ludzkiej struktury, a konkretny człowiek jest tym, kto działa rozumnie lub bezrozumnie, wolnie lub niewolnie. Człowiek jest bytem, którego władzami i właściwościami są: rozum, wola i sposoby ich działania.

Aby zatem móc mniej mylnie postawić problem wolności człowieka i podać najogólniejsze zarysy rozwiązania tego zagadnienia, przypatrzmy się najpierw ważnym dla nas aspektom ontycznym ludzkiego bytowania i działania, a następnie postarajmy się sprecyzować pojęcie wolności, by analiza mechanizmu wolnego działania stała się dla nas bardziej zrozumiała. W dociekaniach tych posłużymy się metodą właściwą filozofii, mamy bowiem filozoficznie sprecyzować pewne fakty, które w przednaukowym myśleniu jawią się nam w postaci spontanicznego i wolnego wyboru człowieka. Faktów takiego wyboru nie można zinterpretować niezależnie od systemu i jego bardziej pierwotnych tez, gdyż nie są to fakty stanowiące pierwszorzędny przedmiot filozoficznych analiz. Suponują zatem filozoficzną interpretację bytu w ogólności i bytu ludzkiego w szczególności. Dlatego to najpierw będziemy musieli przyjrzeć się istotnym właściwościom tego bytu, jakim jest człowiek. Następnie, podobnie jak we wszelkich innych dziedzinach filozoficznego myślenia, trzeba doszukać się uniesprzeczniających racji ludzkiego działania.

Analizy będą dokonywane w ramach określonego systemu filozoficznego. Tutaj od razu rodzi się zasadniczy problem. Jeśli bo-

wiem będziemy usiłowali dawać odpowiedzi z punktu widzenia jakiegoś systemu filozoficznego, to wartość określonych rozwiązań należy zrelatywizować do wartości danego systemu. W związku z tym rodzi się niebezpieczeństwo filozoficznego relatywizmu. Wszystko bowiem, co w ramach jednego systemu jest prawdziwe, z punktu widzenia innego systemu może być błędne. Każdy system w swoich pozycjach wydaje się być niezdobyty m. in. dlatego, że wytworzył sobie odrębny język i temu, kto ten język przyjmie, rozwiązania zagadnień wyrażone w języku danego systemu stają się niemal oczywiste, choć nie muszą to być rozwiązania przyjmowane powszechnie.

Niewątpliwie w zarzutach tych jest wiele słuszności. A jednak trzeba sobie uczciwie powiedzieć, że jeśli mamy coś interpretować filozoficznie, to winniśmy czynić to w miarę swoich możliwości solidnie, w sposób uporządkowany, starając się o proporcjonalne uzasadnienia dla przyjmowanych zdań. Takie poznanie możliwe jest tylko w ramach określonego systemu. System, przy pomocy którego interpretujemy świat, powinien najpełniej wykorzystywać osiągnięcia współczesnej teorii i metodologii nauk. Przede wszystkim nie może to być system aprioryczny, obciążony wpływami pozarozumowymi, o nie wyprecyzowanej, nie uświadomionej refleksyjnie i nie pogłębionej metodzie poznania. Jeśli zatem system, którym posługujemy się w naszym poznaniu filozoficznym, spełnia powyższe warunki, to możemy w jego ramach przystąpić do analiz, pamiętając naturalnie o tym, że system myślenia filozoficznego nie jest czymś zewnętrznym dla człowieka, jak np. narzędzia którymi się posługuje, lecz że „buduje się" on w każdym człowieku-filozofie w miarę jego pogłębiania się w uściślonym i metodycznym myśleniu. I nie można powiedzieć, by kierunek myślenia zwany tomizmem nie dostarczał filozofii słusznych podstaw, które ponadto zdolne są spełnić wszystkie wymagania uświadomionej współcześnie metody poznawczej.

CZŁOWIEK BYTEM PRZYGODNYM I FIZYKOPSYCHICZNYM

Analizując człowieka i chcąc bliżej poznać jego naturę, chyba nigdy zbyt mocno nie zaakcentujemy jego bytowej przygodności. Przygodność ludzkiego bytu objawia się nie tylko w samej jego strukturze, a więc w jego złożoności, podzielności, czasowości trwania, ale przede wszystkim w sposobie jego działania. Wszelkie ludzkie działanie, jako wyraz i objawienie się „na zewnątrz" i „do wewnątrz" ludzkiej natury, nosi na sobie znamię przygodności. Jak sam fakt przygodności bytu, ujawniający się w powstaniu, przemianach i umieraniu świadczy o tym, że ma w dużej mierze rację Heidegger nazywając byt, jakim jest czło-

wiek, „bytem ku śmierci" (*Sein zum Tode*) — tak też i działanie człowieka nosi na sobie piętno przemijania i dążenia ku śmierci, a więc przygodności, która w intelektualnym poznaniu przejawia się w możliwości zarówno prawdziwego jak i błędnego poznania, a w dążeniach wolitywnych przybiera postać skutecznych i nieskutecznych pragnień, pragnień dobrych i złych, pragnień spontanicznych i wolnych, a także i dążności niewolnych, nacechowanych koniecznością. I jeśli przygodność stanowi zasadniczą cechę, a nawet konstytuuje byt człowieka, to ten właśnie charakter przygodności pojawi się również we wszystkich ludzkich czynach, a zwłaszcza w specyficznym ludzkim czynie, który nazywamy czynem wolnym. Sama zatem struktura bytu ludzkiego daje podstawę do właściwego osądu naszych działań i ich charakteru. Nie można więc spodziewać się zbyt wiele po tych działaniach, jeśli natura bytu, który je z siebie emanuje, jest w swym sednie przygodna.

Skądinąd wiadomo też, a doświadczenie potwierdza to nieustannie, że człowiek jest bytem dwoistym: psychofizycznym lub raczej fizykopsychicznym. Mówimy często o złożoności ludzkiej natury z elementów zwanych materią-ciałem oraz z ducha. Zagadnienie złożoności człowieka posiada swą historię w dziedzinie religii i filozofii. Gdy po raz pierwszy w sposób zupełnie wyraźny na terenie filozofii postawiono pytanie o strukturę bytu ludzkiego, to odpowiedź Platona (on właśnie był myślicielem, który zupełnie wyraźnie postawił ten problem), dana może pod wpływem pitagoreizmu, a może i orfickich wierzeń, streszczała się w symbolu „jeźdźca i konia". Dusza jest jeźdźcem kierującym ciało-konia ku swoim celom boskim, gdyż właściwie człowiek jako dusza rozumna jest bogiem, może nieco niższym niż jego towarzysze olimpijscy, ale mimo to nieśmiertelnym. Filozofia ma właśnie przypomnieć człowiekowi jego godność. Ten sam akcent spotykamy później u Plotyna. Św. Augustyn, będąc również pod wpływem tej koncepcji człowieka, starał się jedynie pogodzić ją z chrześcijańskim Objawieniem. Pod wpływem neoplatonizmu i augustynizmu pozostaje także całe niemal średniowiecze. Później Descartes jeszcze bardziej rozdzielił i usamodzielnił dwie substancje składające się na człowieka. Człowiek jest substancją duchową: *res cogitans*, o psychice bardziej anielskiej niż zwierzęcej i — substancją materialną: *res extensa*, podległą mechanicystycznym prawom, które skodyfikowane później złożą się na obraz człowieka-maszyny. I odtąd trudno będzie wyzwolić się ludzkiej myśli z koncepcji jeśli już nie „człowieka-maszyny", to człowieka pojętego na wzór fizjologicznego organizmu, który należy wobec tego badać tak, jak bada się organizmy.

Inna koncepcja człowieka pojawiła się w umyśle Arystotelesa. Zgodnie z całokształtem jego systemu, człowiek stanowi jeden ze stopni bytowej hierarchii substancji złożonych z materii i formy. Formą człowieka jest jego dusza ludzka, dusza rozumna, która zarówno ożywia ciało jak i myśli przy pomocy wyobraźni. Wprawdzie stosunek rozumnego poznania do człowieka jako do tworu złożonego z materii i formy nie był wyraźnie określony, co spowodowało później w filozofii arabskiej wiele nieporozumień, to jednak ogólna struktura bytu ludzkiego była w tym systemie dość wyraźnie zarysowana. Człowiek jest bytem jednym, substancją jedną, złożoną z materii, czyli tego, co jawiło się jako zmienne od wewnątrz, oraz formy organizującej i ożywiającej to wszystko, co stanowiło ludzką bytowość. Forma-dusza pojawiała się w zwierzęciu ludzkim nadając mu zdolność nie tylko dyskursywnego myślenia, ale i osądu cechującego mądrość.

Koncepcji arystotelesowskiej była chyba bliska biblijna koncepcja człowieka, według której każdy człowiek jest bardziej „ciałem" niż duchem i bytowanie człowieka w wieczności może się jedynie dokonać wówczas, gdy to ciało zmartwychwstanie. Idea zmartwychwstania była w stosunku do ludzkiej „doli" ideą naczelną. Dziś w światopoglądzie chrześcijańskim, przyjmującym stworzenie każdej duszy przez Boga, dostrzegamy oscylowanie myśli pomiędzy dwiema koncepcjami człowieka: bądź jako wcielonego ducha, bądź jako uduchowionej materii. Zawsze jednak człowiek przedstawia się jako byt złożony, wolałbym mówić — jako byt analogiczny, a więc taki, który jest jeden w wielości współkonstytuujących go niesamodzielnych elementów.

Taka struktura bytowa przejawia się w specyficznym działaniu człowieka. Należy tu przede wszystkim zaakcentować jedność działania. Człowiek jest bytem jednym i wszystkie czynności człowieka są nacechowane jednością. Pochodzą one bowiem z jednego centrum, „ode mnie" i mają na celu jedność bytu: „mnie". Jak poznanie człowieka nosi na sobie znamię funkcjonalnej jedności, tak też ludzkie dążności są wyrazem i jakby „przedłużeniem" jednego bytu ludzkiego. Jedność funkcjonalna działania nie przeszkadza jego strukturalnej złożoności i wielości. Ujawnia się to wyraźnie w poznaniu. Wiemy, że to wszystko, co nazywamy ludzkim poznaniem, pochodzi ode mnie, stanowi jeden wielki „ciąg" mego specyficznego poznania (zwanego świadomym) — mego kontaktu ze światem. W tym jednak świadomym kontakcie ze światem biorą udział różne struktury poznawcze, jak wzrok, słuch, pamięć, wyobraźnia, intelekt. I podobnie jak strumień światła wdzierając się do wnętrza gotyckiej katedry poprzez wielobarwny witraż daje właśnie dzięki strukturalnemu złożeniu jeden obraz,

tak też i my chłoniemy poznawczo — w jednym funkcjonalnie ciągu poznawczym — świat poprzez różne źródła. I niekiedy zaakcentowana zostaje zmysłowo-materialna strona poznania, kiedy indziej natomiast duchowo-intelektualna. Zawsze jednak obecne są w akcie ludzkiego poznania te — z grubsza biorąc — dwie wielkie struktury poznawcze. Podobnie rzecz ma się z pożądaniami człowieka. Nie ma czysto duchowych aktów-dążeń bez równoczesnych zmysłowych i materialnych popędów. Wielość strukturalna nie powinna jednak przesłaniać jedności funkcji pożądawczych, tak jak wizja ręki ludzkiej w prosektorium, gdzie są rozłożone grupy tkanek, nie powinna przesłaniać rzeczywistej funkcji ręki w organizmie.

W podręcznikach dla uwyraźnienia struktury bytu ludzkiego wyodrębnia się i przeciwstawia sobie wzajemnie poszczególne struktury biorące udział w działaniu, ale wyodrębnienia te i „podziały" nie są wprowadzane dla „dzielenia", lecz jedynie dla lepszego zrozumienia jednej funkcji o złożonej strukturze i dlatego trudno uchwytnej.

Ilekroć w dalszych analizach będziemy mówili o działaniu człowieka, a zwłaszcza o jego działaniu swobodnym, o tym, co nazywamy „wolnym wyborem" lub „wolnością woli", musimy zawsze pamiętać o tak mocno akcentowanęj tu prawdzie, że właśnie ludzkie działanie, mimo że jest jedno w swych funkcjach, jest wszechstronnie złożone od strony struktur i źródeł. Z powodu tych właśnie różnych struktur to samo działanie jest różnostronnie uwarunkowane, zdeterminowane — dlatego, iż jest to działanie bytu jednego o złożonej strukturze a przy tym bytu przygodnego, którego bytowość znajduje w nim swój pełny wyraz.

Dopiero mając na uwadze strukturę bytu i działania, możemy postawić pytanie o wolność człowieka i zasięg tej wolności. Ale tutaj od razu musimy sobie odpowiedzieć, co rozumiemy przez słowo: wolność? Pojęcie wolności nie jest pojęciem tłumaczącym się samo. Jest ono uwarunkowane zrozumieniem pojęcia bardziej pierwotnego, przeciwstawnego pojęciu wolności — pojęcia konieczności. Jeśli wolne jest to, co nie jest konieczne — czym wobec tego jest konieczność? I tu pojawia się trudność niemała. Niełatwe bowiem, a nawet niemożliwe jest ścisłe określenie pojęcia konieczności. Można je bowiem określać albo w poznaniu przednaukowym i wówczas takie określenie jest mętne, nieprecyzyjne a nawet mówi się „w definiowanym to, przy pomocy czego definiujemy", jest bardziej mętne od samego definiowanego pojęcia, albo będziemy się starali określić to pojęcie już bardziej precyzyjnie, ale wówczas musimy wejść na teren określonego systemu. Spróbujmy obu dróg, z których druga jest zresztą uwyraźnieniem pierwszej.

Zwykło się określać to, co konieczne, jako to, co nie może nie być. Takie też określenie spotykamy w pismach Stagiryty i jego komentatorów. Również współcześnie filozofowie i myśliciele posługują się niekiedy taką definicją konieczności. I chociaż uświadamiamy sobie, że takie określenie jest bardzo dalekie od ścisłości i jednoznaczności, gdyż samo wyrażenie „może" lub „nie może" jest jeszcze bardziej mętne od wyrażenia „konieczność", to jednak posługujemy się takim określeniem — wychodząc z założenia, że mamy tutaj do czynienia z jakąś koncepcją pierwotną, intuicyjnie rozumianą i że nie można wszystkich pojęć zdefiniować ściśle. Arystoteles i św. Tomasz posługiwali się w wykładzie swych systemów taką właśnie definicją, gdyż weryfikowała się ona w określeniach konieczności ontycznej, a więc konieczności związanej z samą naturą rzeczy, z przyczyną celową oraz z przyczyną sprawczą.

Jeśli Arystoteles jest zdania — jak to sam szeroko tłumaczy w 5 rozdziale Ks. D Metafizyki, że typy konieczności sprowadzają się do typów przyczyn, a te, jak wiadomo z całokształtu systemu Stagiryty, tłumaczą ostatecznie byt zmienny taki, jakim go widzimy w otaczającym nas świecie — to sama konieczność nie jest niczym innym jak tylko odmiennym aspektem przyczyn konstytuujących byt jako taki, i zaznacza Tomasz, właśnie to kwestionowane określenie wiąże się z teorią przyczyn.

Wobec tego w świetle arystotelesowskiej teorii przyczyn można konieczność określić jako to, czego negacja jest negacją bytu (w danym aspekcie, tzn. w tym aspekcie, w którym dokonuje się sam akt negacji). Takie ogólne określenie konieczności weryfikuje się we wszelkich jej typach. I tak najpierw odnosi się do tzw. konieczności absolutnej, która jest ukonstytuowana przez czynniki tworzące byt, a więc przez materię lub formę. Jeśli bowiem zanegujemy w jakimś bycie formę, to negujemy przez to sam byt w aspekcie istotnym (w języku logiki: w aspekcie gatunkowym). Jeśli zanegujemy materię bytu, to również negujemy ten sam byt w jego podłożu (w aspekcie rodzajowym). Jeśli zanegujemy celowość lub sprawczość — negujemy bytowość w aspekcie dynamicznym. [1]

---

[1] Jakiś byt — w tym wypadku człowiek — wtedy tylko wyłania z siebie działanie, wtedy tylko realnie działa, gdy zaistnieją przynajmniej dwa punkty odniesienia: a) źródło „z którego" realnie emanuje się ruch czy czynność zwana właśnie „działaniem" oraz b) przedmiot, ku któremu to działanie zmierza, lub kres, na którym działanie to w jakiś sposób „się kończy". Każde więc działanie, w tym wypadku działanie człowieka, ma swoje „źródło" („wyjście") i swoje „ujście", jakkolwiek jest to „ujście" pomyślane tylko. Owo „ujście" wyznacza kierunek działania. Człowiek w normalnym stanie

Istnieje jeszcze druga możliwość zanegowania — przynajmniej w pewnym aspekcie — sprawczości i celowości ludzkiego działania przez jego ukoniecznienie. Jeśli np. człowiek działa, nie dlatego, że sam zdeterminował sobie przedmiot (cel) swego działania, ale dlatego, że ktoś z zewnątrz narzuca mu ten cel i wymusza przez jakąś przemoc fizyczną samo działanie; wtedy nie będzie on we właściwym sensie źródłem, z którego wyłania się proces działania, albo nie będzie przynajmniej źródłem zasadniczym, gdyż to ostatnie będzie poza nim, będzie w tej sile czy w tym bycie, który wymusza zaistnienie faktu działania i obiera sobie jego określony kierunek czyli cel. Człowiek stanie się tylko jakimś niewolnym narzędziem działania czynnika silniejszego, który posługuje się mechanicznymi siłami człowieka dla zrealizowania swoich celów. Jest to możliwe jedynie w dziedzinie czysto zewnętrznej, w posługiwaniu się człowiekiem jako jakimś mechanicznym narzędziem. Człowiek może w swym wnętrzu, w swej woli nie zgadzać się na to, co wykonuje zewnętrznie, mechanicznie, pod przymusem. Rzecz jasna nie o taki typ działania chodzi nam tutaj, gdy mamy analizować warunki i mechanizm swobodnego wyboru człowieka. Swobodny wybór człowieka będzie miał miejsce tylko wówczas, gdy człowiek ukonstytuuje sam siebie, od wewnątrz, jako czynnik działania, a więc gdy sam sobie obierze przedmiot, kres, czyli cel, który zdeterminuje kierunek działania, i gdy od wewnątrz ze swej strony sam sobie nakaże wyłonienie odpowiedniego aktu.

MECHANIZM SWOBODNEGO WYBORU

Zanim przejdziemy do rozważenia mechanizmu swobodnego działania ludzkiego, zapytajmy jeszcze krótko o ewentualne główne determinanty człowieka, mogące przekreślić jego swobodny i wolny wybór.

W historii filozofii i psychologii racjonalnej zwracano uwagę na rozmaite czynniki determinujące człowieka do działania w grun-

rzeczy sam sobie ten kierunek działania naznacza i sam w jakiś sposób przez obranie kierunku swoich czynności determinuje je do takiego właśnie, a nie innego „końca". Zarówno jeden jak i drugi punkt odniesienia samego działania warunkuje zaistnienie ludzkiego czynu. Jeśli bowiem nie będzie źródła, które realnie wyłania z siebie działanie, to samo działanie nie zaistnieje, a jeśli nie będzie motywującego, determinującego, czyli zaznaczającego kierunek przedmiotu i celu działania, to również nie będzie racji, dla której działanie jest raczej takie niż inne i raczej jest niż nie jest. Otóż źródło, z którego wyłania się samo działanie, nazywamy w systemie filozoficznym przyczyną sprawczą, a determinujący i motywujący przedmiot, ku któremu zmierza proces działania jest celem.

cie rzeczy koniecznego, a pozornie tylko swobodnego na skutek nieuświadomienia sobie konieczności czynników determinujących. W zależności od natury tych czynników głoszono determinizm teologiczny, a więc Bóg miałby uprzednio determinować ludzką wolę; psychologiczny — człowiek miałby być zdeterminowany do jakiegoś większego lub bardziej pociągającego dobra; materialistyczny lub fizyczny, przejawiający się w postaci jakiegoś typu determinacji naturalnych, głównie w wyniku działania praw materii martwej lub żywej. Wszystkie te rodzaje determinizmów ograniczały albo wręcz niweczyły możliwość swobodnego wyboru człowieka. On nie zawsze uświadamiałby sobie ich istnienie, tak że raczej świadomość wolności swobodnego działania człowieka byłaby tylko nieświadomością istnienia czynników determinujących. Czy w gruncie rzeczy tego rodzaju myślenie nie zawiera pewnych słusznych intuicji, czy jest ono całkiem błędne? Oto pytania, na które postaramy się teraz dać krótką odpowiedź.

Zanalizujmy zatem pokrótce mechanizm swobodnego wyboru. W filozofii tradycyjnej zdawano sobie zawsze sprawę ze skomplikowanego charakteru tego zagadnienia i dlatego w analizach starano się brać pod uwagę minimalną ilość czynników, by do reszty nie zagubić się w interpretacji przebiegu „wolnego wyboru". Jest rzeczą jasną, że wolnego wyboru dokonuje człowiek — ale nie wszystkimi swoimi władzami. Biorą tu udział przede wszystkim władze właściwe tylko dla człowieka i na funkcję tych władz oraz na mechanizm ich działania należy położyć szczególny akcent. Nie znaczy to wprawdzie, że inne władze nie odgrywają tu żadnej roli. Przeciwnie, jak już przedtem zaznaczono — władze te czynnie uczestniczą, gdyż człowiek nie działa odizolowanymi władzami, ale przy pomocy ich wszystkich. Poznanie ich działania pozwoliłoby nam zrozumieć wiele trudności istniejących w tej materii. Mimo to jednak dla lepszego zrozumienia zagadnienia celowo ograniczamy się tu do zanalizowania momentów istotnych, w tym wypadku do działania intelektu i woli w momencie dokonywania wyboru.

Czyn ludzki posiada przede wszystkim dwie charakterystyczne cechy: jest uświadomiony i wykonany z p o c z u c i e m w o l n o ś c i. Biorą tu udział intelekt (rozum) i wola. I jeśli weźmiemy pod uwagę tylko te dwa czynniki, to już powstaje trudność. Jakże można mówić o wolności i „niezdeterminowaniu" ludzkiego działania, skoro rozum z konieczności „determinuje", albowiem przedstawia do zrealizowania właśnie jakieś określone treści czy też określone plany. Nie zadowala się przy tym tylko ogólnym wskazaniem kierunku działania, dalej już ślepego, ale szczegółowo rozpatruje okoliczności i analizuje dobro, które w spełnieniu da-

nego czynu ma uzyskać. A jeśli tak właśnie ma się sprawa, to czyż intelekt szczegółowo nie determinuje naszej woli?

Rzeczywiście intelekt bardzo szczegółowo wchodzi w ustalenie konkretne mającego się dokonać wyboru woli. Stosunek intelektu do woli uzmysłowi nam najogólniej szeroko rozpowszechniony przykład współdziałania człowieka silnego, lecz ślepego ze sparaliżowanym, ale dobrze widzącym. Może zaistnieć taka systuacja, że obaj ci ludzie, potrzebując siebie wzajemnie, postanawiają współżyć. Potężny ślepiec umieszcza sobie na ramionach sparaliżowanego o dobrym wzroku i wędrują już odtąd razem. Bystro widzący informuje szczegółowo ślepca o wszystkim, co widzi. Co więcej, szczegółowo przypatruje się rzeczom i sytuacjom, które stanowią przedmiot zainteresowania ślepca, jest zdany na jego łaskę i ślepiec unosi go tam, dokąd skierowują go własne jego upodobania. I może się zdarzyć, że ślepiec — dowiedziawszy się od bystro widzącego (który kłamać nie potrafi i rzetelnie opisuje wszystko, co widzi) o istnieniu kałuży ciepłej wody — mimo ostrzeżeń sparaliżowanego kładzie się do kałuży i bierze kąpiel błotną, która dogadza jego upodobaniom. Może się zdarzyć także, że dowiedziawszy się o jakichś owocach w cudzym sadzie idzie sobie przywłaszczyć cudze owoce i nie dopuszcza widzącego do dalszych już ostrzeżeń, lecz nakazuje mu milczenie żądając tylko szczegółowych informacji, w jaki sposób można się dostać niespostrzeżenie do sadu.

Wszelkie porównanie — jak wiadomo — kuleje. Jest w nim jednak pewna ciekawa myśl, która może pomóc uzmysłowić sobie stosunek determinacji intelektualnych (bystry sparaliżowany) do wyboru wolnej woli (ślepiec). Akty intelektu i woli wzajemnie się przeplatają. Każdemu intelektualnemu wskazaniu treści odpowiada jakiś typ przyzwolenia woli. Intelektualne wskazanie treści szczególnie jest ważne w konkretnych decyzjach, które dotyczą wyboru środków do zaplanowanego ogólnie czy też z jakichś racji uprzednio obranego celu. Wybór środków dokonuje się coraz bardziej szczegółowo. Wreszcie należy zdecydować, który to konkretnie realizujący nasze zamierzenia czyn mamy wykonać. Treść tego czynu jest nam wskazana przez nasze władze poznawcze, czyli, dla uproszczenia, przez intelekt. Ostateczne (w sensie: ostatnie i najbardziej szczegółowo-konkretne) zdeterminowanie płynie zawsze od intelektu. Wola i nasz wybór idzie więc zawsze za praktycznym sądem naszego intelektu, nas osobiście determinującego. Wola zawsze zgadza się na ostatni sąd praktyczny intelektu. I co — czy ona jest w tych okolicznościach wolna? Tak! — gdyż ona właśnie decyduje, który sąd praktyczny intelektu ma być tym sądem ostatnim, ostatecznie determinującym. Wola może przerwać

proces intelektualnego poszukiwania i nakazać: tak chcę! Obiera sobie ostatni sąd i sama siebie determinuje treścią poznawczą ostatniego sądu praktycznego. A więc w wypadku człowieka zachodzi autodeterminacja. Determinacja ta zajść musi, jeśli ma się wyłonić w człowieku jakieś działanie. To jednak człowiek sam się determinuje. Determinuje się przy pomocy siły wolitywnej i poznawczej. To zaś, że tak się zdeterminował, a nie inaczej, uchodzi za moment wolności człowieka.

Jakie jest jednak uzasadnienie tego momentu wolności? Najogólniej zwraca się uwagę, że uzasadnieniem momentu wolnej autodeterminacji jest natura naszego intelektu i woli. Jeśli bowiem intelekt ma za przedmiot poznania byt w jakikolwiek sposób istniejący, to przez to samo w swoim poznaniu człowiek jest praktycznie nieograniczony. Wszystko może poznać, byle to, co jest poznawane, przedstawiało mu się w postaci bytu materialnego, a tym samym dającego się w jakiś sposób uzmysłowić. Mając nieograniczony zasięg poznania, posiada człowiek zarazem konieczne przyporządkowanie do dobra nieograniczonego. Każdy natomiast konkretny byt może się pojawić dla rozumu ludzkiego jako byt z jakimś niedostatkiem, byt w jakiejś postaci ograniczony, a przez to samo (jeśli staniemy na gruncie metafizyki i stwierdzimy tożsamość bytu i dobra) jako dobro ograniczone, dobro „nie pociągające" z konieczności. Aby zatem takie oto konkretne dobro rzeczywiście pociągnęło człowieka i skłoniło do wyboru, trzeba najpierw, by człowiek przez intelekt i wolę zdeterminował się sam do wyboru właśnie takiego a nie innego dobra. Jeśli bowiem jakieś dobro nie pociąga z konieczności, to nie ma racji bytu samo działanie. Aby nastąpiło działanie, muszą zaistnieć wszystkie warunki działania. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane wyżej, zasadniczym warunkiem działania jest realna determinacja przez przedmiot i wyznaczenie kierunku działania. Tego wszystkiego musi dokonać człowiek sam, autodeterminując siebie do takiej właśnie a nie innej czynności.

A zatem z natury samego intelektu mogącego poznawać w sposób nieograniczony i woli dążącej do nieskończonego dobra, nie wypływa konieczne zdeterminowanie do takiego właśnie, a nie innego konkretnego działania. Każdy bowiem konkretny przedmiot, poza dobrem nieskończonym (ale widzianym tylko intuicyjnie i bezpośrednio), posiada swe niedostatki, które mogą spowodować „odwrócenie się"' ludzkiej woli od niego, a przez to samo zaniechanie działania lub wybór innego przedmiotu, wprawdzie również z brakami, ale dla jakichś innych racji bardziej przypadającego do gustu ludzkiej woli. Dlatego też wola ma możność zapanowania nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr,

które nie są adekwatne do dobra nieskończonego. I chyba na tym właśnie — w myśl Tomaszowych określeń — polega wolność woli, ściślej, wolność człowieka w aspekcie swobodnego wyboru konkretnych dóbr.

Przedstawiona tutaj teoretyczna koncepcja wolności woli i jej uzasadnienie jest w gruncie rzeczy zbyt proste, by nie należało jej ukonkretnić i obwarować stwierdzeniami bardziej szczegółowych uwarunkowań, wypływających również z ludzkiej natury. Człowiek bowiem, jak to niejednokrotnie podkreślano, nie jest duchem działającym przy pomocy tylko intelektu i woli. Taki mechanizm działania jest właściwy dla bytów, które teologia nazywa aniołami lub duchami czystymi. Niewątpliwie na wielu podręcznikowych analizach i wskazaniach lub też definicjach ludzkiej wolności znać jakieś piętno angelizmu. Człowiek jest jednak równocześnie bytem materialnym i materia przenika całą ludzką bytowość. Jak woda jest bytem jednym, mimo iż jest złożona z dwóch atomów wodoru i atomu tlenu, tak i bytowość ludzka jest bytowością jedną mimo złożenia z pierwiastka duchowego i materialnego. I gdyby człowiek działał całkowicie niematerialnie, przestałby być człowiekiem — byłby duchem czystym.

Po stwierdzeniu momentu wolności w ludzkim wyborze należy teraz zwrócić baczniejszą uwagę na materialne determinanty towarzyszące ludzkiemu wyborowi. Z wielowiekowej praktyki ludzkiej wiemy, jak bardzo można wpływać na człowieka i ograniczać możliwość jego swobodnego wyboru. Determinant materialnych jest bardzo wiele. Można stworzyć człowiekowi takie warunki działania, w których normalna funkcja psychiki ulegnie tak dalego idącym zdeterminowaniom, że człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak tylko zgodzić się na istniejące determinanty, gdyż brak zgody może zniweczyć w ogóle ludzkie bytowanie. Nie znaczy to jednak, by bytowanie ludzkie zawsze było wartością większą niż wartość protestu wobec istniejących zdeterminowań materialnych, ale w takich wypadkach trzeba już naprawdę nadludzkich i heroicznych sił, by zgodzić się dobrowolnie na utratę życia. Sama więc praktyka długich wieków życia ludzkości wskazuje na fakt zacieśniania granic ludzkiego swobodnego wyboru. Jeślibyśmy wyobrazili sobie skalę determinacji i autodeterminacji, to na dane sto stopni determinacji, autodeterminacja może wystąpić w warunkach normalnych pomiędzy np. czterdziestu i sześćdziesięciu stopniami. Wszystkie stopnie wzwyż i poniżej praktycznie uniemożliwiają autodeterminację. W niektórych wypadkach granica ta może się przesunąć — jednak zawsze za cenę wysiłków heroicznych.

Co więcej, w istniejących i faktycznie możliwych stopniach

autodeterminacji, czyli tam, gdzie swobodnie wyłaniamy nasze akty woli jako wolne, występuje również jakaś doza — nam bliżej nieznana i niepoznawalna — materialnych determinacji, jeśli człowiek działa jako człowiek, a więc jako byt psychofizyczny czy raczej fizykopsychiczny. Wszędzie bowiem tam, gdzie wchodzą w grę czynniki spotencjalizowane, materialne, tam też istnieją swoiste prawa materii. Każdy zatem nasz czyn, powstały w wyniku autodeterminacji, czyli każdy nasz czyn wolny, posiada zarazem aspekty „niewolne", bo uwarunkowane działaniem praw materii. Nie znosi to wprawdzie wolności woli ludzkiej, ale w jakiejś mierze — dla nas bliżej niepoznawalnej — wolność tę ogranicza i uwarunkowuje niekiedy bogatym nawet kontekstem materialnym. Są to jednak czyny wolne w granicach ludzkich możliwości i ludzkiego bytowania.

*

Na temat wolności woli istnieje różnorodność poglądów, niekiedy wprost wykluczających się. Wydaje się, że zawiniły tu najrozmaitsze jednostronne podejścia. Człowiek rozważany teoretycznie a jeszcze bardziej człowiek pojęty jako duch, wyróżnia się specyficzną wolnością. Oglądany natomiast od strony nauk szczegółowych, badany jako zjawisko przyrodnicze, wydaje się pozbawiony tej wolności, a to, co nazywa się działaniem wolnym, zdaje się być raczej nieświadomością determinujących go materialnych (tak lub inaczej pojętych) warunków. W gruncie rzeczy ujęcia skrajne nie mylą się chyba w tym, co stwierdzają, lecz najczęściej w tym, czemu przeczą, lub w tym, co stwierdzają przy użyciu dużych kwantyfikatorów. Człowiek-byt „jednodwoisty" ma także „jednodwoiste" działanie i to we wszystkich aspektach. A nie najmniejszym aspektem ludzkiego działania jest jego wolny wybór, gdzie również jest miejsce na ową jednodwoistość. Wobec tego czyn ludzki — nawet gdy jest wolny — jest w różnych aspektach wolny i zarazem odpowiedzialny. A z racji tego, że jest to czyn bytu materialnego, nosi na sobie piętno jakiegoś, bliżej nam nieznanego, determinizmu i jako czyn bytu materialnego-przygodnego także w swej odpowiedzialności „rozkłada się" na szereg determinujących go elementów. Te determinujące elementy nie przekreślają jednak wolności, która przekracza zawarte w niej determinanty.

I jeszcze odpowiedź na postawione poprzednio pytanie: czy istnienie i działanie Boga na świat nie przekreśla ludzkiej wolności — jak to mniemało wielu myślicieli.

Wypowiedzi na ten temat płyną najczęściej z nieadekwatności naszego języka w stosunku do rzeczywistości nadprzyrodzonej. My

posługujemy się językiem przedmiotowym, utworzonym w oparciu o poznanie świata materialnego. Kategorie wolności i konieczności są „z tego świata". Bóg i jego sposób działania jest transcendentny dla ludzkiego poznania. Bóg w swoim działaniu nie jest związany kategoriami wolności i konieczności „z tego świata". Jako Absolut nie jest ograniczony określonymi sposobami działania — a takimi są właśnie wolność i konieczność bytów przygodnych. Poza tym, cokolwiek Absolut działa w naturze jako Stwórca całej natury, jest naturalne, bo natura nie pochodzi od siebie samej, lecz od tego, kto tę naturę utworzył. Problem zatem determinacji Boga w wolnym ludzkim działaniu jest tylko nieporozumieniem językowym.

Jesteśmy zatem w naszym działaniu wolni na miarę człowieka. I jak wychowujemy siebie w aspekcie intelektu, sprawności fizycznych, tak też możemy wychować się „do wolności". Dane nam zalążki wolności działania mogą się aktualizować i rozwijać przez świadomość, refleksję i przez to, co najogólniej nazywamy życiem wewnętrznym człowieka. Wówczas coraz bardziej wolność nasza będzie przekraczała determinanty materialne. Niestety, może jednak zaistnieć kierunek przeciwny: bierności i stopniowego, coraz dalszego zatracania wolnościowego aspektu naszych czynów. Niebezpieczeństwo to w społecznościach totalnie „uszczęśliwiających" człowieka jest chyba realne.

Mieczysław Albert Krąpiec, OP

A. J.

ROZWAŻANIA O OJCOSTWIE

Ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur

Od tylu już lat żyję jak człowiek wygnany ze swojej głębszej osobowości, a równocześnie skazany na jej zgłębianie.
W ciągu tych lat docierałem do niej z nieustającym trudem, myśląc wciąż z przerażeniem, że ją gubię, że się zaciera pośród procesów masowych.
Nie na darmo noszę imię Adam. W tym imieniu można spotkać każdego człowieka, a równocześnie — w tym imieniu — to wszystko, co wnosi ze sobą człowiek może zezwyczajnieć. Tak właśnie myślałem w ciągu tylu lat — myślałem, że muszę zatrzeć swoje ślady, że muszę siebie zatrzeć, by utożsamić się z każdym szarym człowiekiem, którego dzieje pisze od zewnątrz zmobilizowany tłum.
Cóż jeszcze więcej oznacza imię ADAM?
Czy chcesz podstawić pod to coś od wewnątrz? Ale co? Czy nie trzeba się przed tym cofnąć z przerażeniem?
...
Chociaż jestem jak człowiek, którego można wyłączyć przed nawias i znów podstawić pod dzieje wszystkich ludzi jakby wspólny mianownik — to jednak pozostaję samotny.
Tej samotności nikt nie nazwie grzechem, ja jednak wiem, co o niej sądzić. I wiem, kto to jest Adam, który kiedyś stanął na pograniczu przyobiecanego ojcostwa i własnej samotności. Któż go odciął od innych ludzi, któż go uczynił samotnym pośród nich wszystkich? Przecież samotnym stał się z własnej woli, aby innym zaszczepić samotność. Któż tego nie nazwie winą?
ON jest samotny. Myślałem: „Cóż mnie postawi bliżej Niego niżeli samotność, co uczyni bardziej do Niego podobnym, to znaczy — myślałem — bardziej niezależnym od czegokolwiek”.
Gdybyś — ulepiwszy mnie z gliny, powiedział: „Glino, lep dalej”, ulepiłbym niejedno. Ty zresztą znasz najlepiej zawrotne temperatury pieców wypalających rudę — Ty, dla którego cała rachuba atomów jest najprostszą zgoła intuicją, a nie komplikacją wzorów i liczb. Z pewnością niejedno jeszcze wyłuskałbym z Twojej inteligencji i przeszczepił w mój świat, wołając przy tym — co praw-

da — „to ja", „to ja". Ale przecież ten świat i tak byłby Twój. Bo cóż ja?... ja, który stale przemijam.
Czyż musiałeś dotknąć mojej myśli Twoim Rodzeniem, a woli tą Miłością, która w nim się spełnia i z niego zarazem się rodzi? We mnie ona nigdy się nie spełni, bo ja nie potrafię tak rodzić. I dlatego zawiodłeś się na mnie. Czyż nie wołałem od razu „pozostaw mi moją samotność". Dlaczego tak wołałem? Wiem, że wołałem wbrew sobie. Ale bardziej jeszcze — wbrew Tobie.
Powiem więcej: ze zbioru słów, których używam, postanowiłem wyrzucić słowo „moje". Jakżeż mogę tak mówić czy myśleć, gdy wiem, że wszystko jest Twoje. Chociaż nie Ty rodzisz w każdym ludzkim rodzeniu, ale przecież ten, który rodzi, jest Twój. Nawet ja sam bardziej jestem Twój niż „mój". Więc zdobyłem świadomość tego, że nie wolno mi mówić „moje" na Twoje. Nie wolno mi tak mówić, myśleć, czuć. Muszę się od tego wyzwolić, z tego wyzuć — niczego nie mieć, niczego nie chcieć na własność (a „mój" to znaczy „własny").
Lękam się słowa „moje", choć równocześnie najbardziej je miłuję i najbardziej pożądam tego, co w nim tkwi. Lękam się jednak dlatego, że to słowo stawia mnie nieustannie twarzą w twarz z Tobą.
Gruntowna analiza słowa „moje" prowadzi zawsze do Ciebie — i oto ja wolę nawet zrezygnować ze słowa „moje" niż odnaleźć je ostatecznie w Tobie. Chcę bowiem mieć wszystko przez siebie a nie przez Ciebie. Jeśli to nonsens — to iluż ludzi zaprzęgło się do tego nonsensu. Czymże bowiem są dzisiaj ludzie pośród coraz większej liczby? Czy nie są coraz bardziej samotni? Ilość nie stwarza miłości — samotność nie usamodzielnia, tylko rodzi walkę. — I cóż wtedy powiem? Czyż powiem: „Daruj, że z takim uporem przeprowadzam swój plan? Że wciąż jestem wspólnym mianownikiem, który można podstawić za każdego, lub też wspólnym dla wszystkich wyrazem, który można wyłączyć przed nawias? Że się wciąż uchylam od Twego Ojcostwa i ciążę ku mej samotności tak, że Ty się musisz objawiać jakby w zewnętrznej próżni?

...

Ty jednakże przeprowadzasz swój plan.
Rzec można, iż jesteś bezwzględny w tym znaczeniu, że jesteś stanowczy: plany Twoje są nieodwracalne. Najdziwniejsze zaś przy tym jest to, co okazuje się w końcu: że nigdy właściwie nie jesteś przeciwko mnie. Wdzierasz się tylko w to, co ja nazywam samotnością, i rozbijasz we mnie związany z tym upór. Czy jednak naprawdę wdzierasz się? Czy tylko wchodzisz jakimiś drzwiami, które i tak są otwarte? Nie uczyniłeś mnie zamkniętym, nie dom-

knąłeś mnie. Pragnienie samotności wcale nie jest na dnie, ale stale wyrasta nad jakąś szczeliną mego bytu, która o wiele jest szersza niż mogłem kiedykolwiek pomyśleć. I właśnie tamtędy wchodzisz — i powoli mnie samego zaczynasz rozwijać od wewnątrz.

Rozwijasz mnie wbrew temu, co sobie wyobraziłem na temat samego siebie, a jednak w zgodzie z tym — czym jestem. Czyż mogę się temu dziwić, że jesteś silniejszy we mnie ode mnie? Trafisz do mnie przez dziecko — i mój upór zostanie złamany we mnie samym. Nie pozostanie nic z tej samotności, którą usiłowałem przeciwstawić się Tobie — natomiast Ty wyrazisz się głęboko. A ja nawet przestanę stopniowo odczuwać, że to Ty wyrażasz siebie we mnie, a stopniowo zacznę mniemać, że to ja wyrażam siebie w sobie. I tak będzie aż do momentu, w którym miłość zaboli. Zaboli jakimś napełnieniem, jakimś brakiem własnego „ja" w umiłowanym drugim „ja" albo na odwrót... Ale właśnie wtedy najlepiej widać, że nie może człowiek wyrzucić ze swej świadomości słowa „moje", lecz musi iść tam, dokąd ono go zaprowadzi. A to słowo wykreśla samotność.

...

Po jakże to długim czasie zdołałem zrozumieć, że nie chcesz, ażebym był ojcem nie będąc przy tym synem. Syn całkowicie jest Twój, a Ty o nim stale myślisz „mój" i wypowiadasz to słowo z absolutnym uzasadnieniem, wypowiadasz to słowo z pokryciem. Bez takiego pokrycia to słowo jest ryzykiem — i jest też ryzykiem miłość. Dlaczego zadałeś mi miłość, która we mnie musi być ryzykiem? — Oto Twój Syn bierze na siebie całe ryzyko miłości ojcowskiej w stosunku do wszystkiego, co nie jest Nim samym.

Jakże bowiem musi zaboleć słowo „moje", gdy to, co się tym słowem określa, okaże się potem „nie-moje". Z przerażeniem myślę o wysiłku i trudzie Twego Syna, o ogromie Jego miłości. Ileż wziął na Siebie? Do iluż przeniknął próżni? Iluż musi sobą zapełnić? Bo przecież w nas wszystkich zostaje tylko ów wspólny mianownik, w którym, wbrew wszelkiej logice istnienia „moje" wciąż stara się wyprzeć „Twoje".

Jakże ja mogłem stać się synem? Nie chciałem nim być. Nie chciałem przyjąć cierpienia, jakie stwarza ryzyko miłości. Myślałem, że mu nie sprostam. Za bardzo byłem zapatrzony w siebie, w moje „ja" i w jego tylko możliwości.

Kiedy przyszedł Twój Syn, ja pozostałem nadal wspólnym mianownikiem wewnętrznej samotności człowieka. Twój Syn zapragnął w nią wejść. Zapragnął, bo miłuje. Samotność jest przeciwna miłości. Na granicy jednak samotności miłość zwykle staje się cierpieniem. Twój Syn cierpiał. Cierpiał dlatego, że w nas wszyst-

kich tkwi ów wspólny mianownik nieprzetworzonej samotności, a dla Ciebie, Ojcze, ta samotność sprzeciwia się tej prostej treści, jaką wyrażasz słowem „moje".
Któż mógł chcieć, by prawda w tym słowie zawarta przetworzyła naszą samotność? Czy tego mogłem chcieć ja, który tę samotność zrodziłem? Tego mógł chcieć tylko On — Twój Syn.

...

Przyjąć w siebie promieniowanie ojcostwa, to nie znaczy tylko „stać się ojcem" — to znaczy o wiele bardziej „stać się dzieckiem" (stać się synem). Będąc ojcem wielu, wielu ludzi muszę być dzieckiem: im bardziej ojcem, tym bardziej dzieckiem.
Chociaż patrzę z podziwem na Syna, nie umiem się weń przeobrazić. Patrzę naprawdę z podziwem. Jakże bardzo jest napełniony treścią ludzką. Jest on żywym kontrastem wszelkiej samotności. Gdybym umiał się weń zanurzyć, gdybym umiał się wszczepić w Niego, wydobyłbym z siebie tę Miłość, której jest pełen. Ta właśnie Miłość odsłania Ojca w Synu, a w Ojcu przez Syna rodzi Oblubieńca. Ojciec i Oblubieniec: jakże bardzo On zabiega o każdego człowieka jakby o skarb największy, jak o dobro niepowtarzalne, jak miłujący o umiłowaną: Oblubieniec i Syn.
To wszystko wiem. Lecz czy wystarczy tylko wiedzieć? Wiedząc mogę nadal podstawiać pod wszystko ten sam co zawsze wspólny mianownik mej samotności — mej samotności wewnętrznej wybranej po to, aby pozostać tylko sobą i nie być nikim więcej. A z tego tworzy się mój świat. Jeśli jest on także „naszym" światem, to w każdym razie jego wytwory i dzieła są przesycone klimatem „mojej" samotności — i tak jest w każdym z nas. Ten świat rozwija się, tak przynajmniej można by mniemać, ale równocześnie ten świat się rozpada. Brak bowiem tego, co by go scalało do głębi, co by wkraczało we wszyskie jego elementy i jednoczyło. Więc musimy się liczyć z możliwością całkowitego rozpadu tego naszego świata, którego wytwory i dzieła są przesycone naszą samotnością — naszą „wspólną samotnością".

...

I może się w końcu zdarzyć, że Ty odsuniesz nasz świat. Pozwolisz mu rozsypać się do końca wokół nas, a przede wszystkim w nas. I wtedy okaże się, że TY cały pozostajesz tylko w SYNU a On w Tobie — i cały wraz z nim w WASZEJ MIŁOŚCI. Ojciec i Oblubieniec.
A wszystko inne okaże się wtedy nieważne i nieistotne prócz tego jednego: prócz ojca, dziecka i miłości.
I wtedy też patrząc na sprawy najprostsze my wszyscy powiemy tak: czyż tego nie można było już dawno odczytać? Czyż to nie tkwiło zawsze na dnie wszystkiego, co jest?

A. J.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

WULKANY

Jeszcze parę lat temu, gdy czytałem powieści tego rodzaju jak *Pod wulkanem* Lowry'ego[1], każda z nich była dla mnie zaskakująco nowa i świeża. Czytając je odkrywało się nowe światy. Było to wtedy, gdy z pewnym opóźnieniem pojawiły się w naszych księgarniach powieści „nierealistyczne". Nastrojem, filozofią, konstrukcją pisarską, koncepcją całego świata i losu człowieka różniły się one od powieści „tradycyjnej", psychologicznej, obyczajowej, historycznej. Twórczość tego rodzaju objęto wspólną nazwą „literatury rozpaczy". Dokładny krytyk zauważyłby w niej wielorakie i wielowarstwowe różnice, oraz podziały. Chodzi jednak o refleksję w dzienniku lektury a nie w annałach wiedzy o literaturze. Czuję się więc zwolniony od obowiązku podawania przykładów.

Cóż zaskakującego było w tym wszystkim poza nową formą, językiem i kompozycją utworów? W pierwszym rzędzie odmienna perspektywa poznawcza świata, ściślej sensu tego świata, po prostu sensu istnienia. Obiektywizacja subiektywnego i subiektywizacja obiektywnego — by się tak uczenie wyrazić. Jedynym realnym punktem odniesienia w powieściach tego typu jest liryczne, refleksyjne „ja", czyli bohater utworu. Wszystko, co znajduje się na zewnątrz tego „ja", jest zazwyczaj snem, chaosem; przeważnie złym snem. Harmonia pomiędzy bohaterem a światem została więc zburzona, rozpadło się jakby wzajemne uwarunkowanie świata zewnętrznego i wewnętrznego — dysharmonia przybrała rozmiary przekraczające ramy wszelkiego możliwego ładu. Zachwiana została równowaga, nawet ta napięta do granic możliwości, tragiczna równowaga, która obowiązywała jeszcze w powieściach Dostojewskiego. Świat sobie i człowiek sobie i rozpaczliwość takiej sytuacji, gdyż dysharmonia ta jest wyłącznie źródłem rozpaczy i beznadziejnego cierpienia. Rozdzieleni kochankowie tęsknią za sobą, drogi powrotu jednak są przecięte, porozumienie niemożliwe, w miejsce miłości pojawia się niechęć do świata, a nawet nienawiść. Ta ambiwalencja uczuć posiada głębokie korzenie, sięgające gleby psychologicznych przemian naszego czasu. Wojny i faszyzm, zły niepokój naszego wieku dały wiele powodów po temu, by można było znienawidzić świat, w którym się żyje. A jeżeli nie znienawidzić, to

---

[1] Malcolm L o w r y, *Pod wulkanem*, Warszawa 1963, PIW, przeł. Krystyna Tarnowska, s. 455, zł. 30.

zagubić się w nim nie znajdując już wsparcia w prastarym porządku myśli, piękna i sprawiedliwości. Dlatego też pojawienie się literatury: rozpaczy, protestu, czarnej, egzystencjalnej i jak jeszcze ją tam określano, miało z pewnością zarówno głęboką swoją motywację jak i pokrycie w odbiorze czytelniczym. Ci „kalecy" bohaterowie byli towarzyszami współczesnego człowieka. Ale czy są nadal? Nie znajduję pełnej odpowiedzi na takie pytanie. Pojawiło się ono jednak we mnie w czasie lektury *Pod wulkanem* Lowry'ego. Pytanie to można jeszcze rozszerzyć. Czy literatura rozpaczy i protestu nie wyczerpała już nie tylko mocy swego wołania, ale również i środków artystycznego wyrazu, które zostały przez nią wynalezione w celu wyrażenia nowych treści.

To, co nazwałem „obiektywizacją subiektywnego" (nie tylko w prozie lecz i w poezji, w dramacie, może i w sztukach plastycznych?) urzeczywistniło się m. in. dzięki freudowskiej rewolucji, która ułatwiła odkrycia czynione już przedtem przez pisarzy w głębinach podświadomości. Pozwoliło to im zbudować nowy typ bohatera „innego" człowieka a nawet inny obraz społeczeństwa oraz mechanizmów w nim działających. „Umowa społeczna" Kafki opiera się na lęku. Prawo wzajemnego lęku w miejsce „ducha praw" czyli sprawiedliwości czy ładu ustanowionego przez instancje nadrzędne, jak np. rozum człowieka. lub Bóg. Tę neurotyczną wizję życia, sensu istnienia przekazują nam „zapisy podświadomości" pełne skojarzeń niesamowitych, wizji odrealnionych o ile istnieje jeszcze w nich cokolwiek realnego, obiektywnego poza wewnętrznym światem przeżyć i doznań bohatera. Ów „chwyt" artystyczny, to ukazywanie świata przez pryzmat podświadomego, powtarza się w niezliczonej liczbie lepszych i gorszych utworów gatunku, o którym mówimy. Wewnętrzne monologi wyobcowanych bohaterów, albo skomponowane są wręcz jako zapiski ludzi skażonych jakąś anormalnością widzenia i przeżywania świata, lub naśladują luźne ciągi skojarzeń sennych, pamiętniki w formie psychoanalitycznych spowiedzi itp. Skala rozluźnienia świadomości jest w tych utworach różna. Od naśladowania nieprzytomnego bełkotu Becketta po nieomal realistyczny wątek fabularny Lowry'ego. Powieści tego typu robią na niewprawnym czytelniku wrażenie dziwactwa a często w ogóle są nie do odczytania. Ale to nie jest ważne. Istotne jest to, że o ile ukazanie głębin ludzkiego „ja", zadanych temu „ja" ran, odkrycie drzemiących w nim sił (zarówno zniszczenia jak i miłości) wystarcza na to, by wstrząsnąć naszą wyobraźnią, nawet sumieniem (z tym już jest gorzej, gdyż jest to wstrząsanie sumieniem *in abstracto*), to jednak nie wystarcza już na to, by nas wyzwolić z własnych bólów i obsesji czasu. Psychoanalityczne widzenie świata posiada wyraźne granice poznawcze. Tu bym chciał się ustrzec przed nieporozumieniami. Sztuka nie jest środkiem farmaceutycznym, lekar-

stwem na ból świata. Niekoniecznie nim być musi. Jej rola jest inna. Jest ona raczej świadectwem czasu i towarzyszem człowieka nawet wtedy, gdy świat, w którym żyjemy (np. obóz koncentracyjny), przypomina dom obłąkanych. Tę rolę świadka powieść nierealistyczna czy też antypowieść spełnia. Zabrakło jej jednak siły na to, by stać się towarzyszem człowieka na tej drodze. Zabrakło w niej czegoś takiego, co pozwalało zawsze artyście i odbiorcy przeżyć wspólnie *katharsis*, oczyszczenie przez cierpienie i piękno. Dlatego czytelnik powieści takiej np. jak *Pod wulkanem*, jeżeli go trapią współczesne troski, pozostaje sam na sam z nimi, równie samotny przed, jak i po przeczytaniu utworu.

Trudno powiedzieć, co budzi ów niedosyt poznania, czy też przeżycia. Rzecz jasna, nie wchodzą tu w grę naiwne tłumaczenia i interpretacje bazujące na moralizmie lub amoralizmie występujących postaci lub samego autora. Powieść jest piękna. Piękny utwór w odróżnieniu od pięknej kobiety zawsze jest moralny. Lowry napisał dziesiątki kart poezji tak intensywnej, subtelnej, bogatej, że rzadko natkniemy się na równe im uroki stylu i wyobraźni. Tylko że poezja ta bazuje na obrazie rzeczywistości odbitej w psychice i umyśle człowieka znarkotyzowanego, widzącego świat subiektywnie w pięknych, ale nienaturalnych perspektywach. Bohater *Pod wulkanem* należy do owej freudowskiej rodziny człowieczej żyjącej gdzie indziej, poza rzeczywistym światem, w więzieniu samego siebie, za ścianą ze szkła, przez które nie przenikają wszystkie promienie świata odbierane przez zwykłe, cierpiące ludzkie oko. Z tej przesączonej przez szkło (nie tylko metaforycznie) wizji zbudowana jest poezja powieści. Jest to sztuczna poezja mimo wszystko, mimo swego piękna, mimo wszelkie barwy wydobyte z takiego akurat a nie innego typu spięcia człowieka ze światem. I ta sztuczność wynikająca ze zbytniego przeintelektualizowania budzi mój niedosyt. Bo można mnożyć chwyty, można ukazać świat i jego problemy w różnych narkotycznych wizjach, w snach, psychicznych odkształceniach i nerwowych zwidach. Zawsze jednak oko, przez które przenika rzeczywistość, będzie właśnie wykombinowane. Czym innym jest tworzenie prawdy i piękna przez artystę, a czym innym kombinowanie prawdy i piękna. Czy te wyraźne szwy utworu to asekuracja intelektualisty, który boi się spojrzeć prawdzie prosto w oczy? Realny świat — wulkany. I one są metaforą. Są to zwidy na horyzoncie, alegoryczne monstra ziemi tającej we wnętrznościach siły zniszczenia, wojny, która toczy się na świecie, jak również symbol sił zguby w człowieku nie potrafiącym odnaleźć miłości w sobie i w samych niebiosach. Wielki to honor dla nas, że drzemią w nas aż takie potęgi. Przez umiejętność przeprowadzenia konsekwentnie aż tak ryzykownej metafory na przestrzeni całego utworu — powieść Lowry'ego zyskuje swą rangę.

Można znaleźć jeszcze więcej podtekstów i znaczeń tego utworu, skomponowanego z poetycką wprost dyscypliną, co sprawia, że jej obrazy, sceny, wewnętrzne monologii bohaterów pozostają długo w świadomości czytelnika. Odkładając książkę wiemy, że przed naszymi oczyma rozegrała się wstrząsająca tragedia, ponieważ niewinność została niesprawiedliwie zamordowana. Na człowieku zagubionym w sobie, zagubionym w komplikacjach walki wielkich sił, (usymbolizowanych przez wulkany), sił które również „pracują" w człowieku, popełniony został mord polityczny. Faszysta zastrzelił — kulturę — można by się tak alegorycznie wyrazić o scenie końcowej, gdy meksykański policjant strzela do bełkoczącego coś pozornie niezrozumiale człowieka. Tym człowiekiem jest właśnie Geofrey uginający się pod ciężarem swojej niedoli i rozpaczy. Geofrey ginie w stanie jak gdyby podwójnej nieświadomości motywów zachowania się wobec niego „ludzi trzeźwych". Po pierwsze jest on odurzony alkoholem, po drugie wszystko poza jego miłosnym (w najszerszym tego słowa znaczeniu) dramatem nie ma dlań znaczenia; a ten dramat wyraźnie już zmierzał do jakiegoś strasznego finału. Kto wie, czy właśnie taki koniec nie miał oznaczać (znów — symbolizować) sprzeczności pomiędzy nienawiścią i miłością, które się starły naprawdę na śmierć i życie już niedługo, bo w rok od momentu zakończenia akcji powieści (Dzień Zaduszny roku 1938).

Gdy jednak czytamy powieść po tylu latach, wielu już wymaga ona komentarzy i uprzytomnień, by ukazać nam swoją wewnętrzną wagę oraz wartość poznawczą. Może najbardziej trwałe jest w niej to, co piękne: uroda świata opisana w zachwycających doprawdy, a tak nieczęsto dziś uprawianych „opisach przyrody". Natomiast jej bezpośrednia komunikatywność — nie w sensie łatwości czytania, lub prostej fabuły — natrafia już na opory, o których wspominałem. Konwencja, która zdążyła się już nieco przeżyć, przeszkadza w bezpośrednim, żywym jej odbiorze. „Opakowanie" zaczyna być widoczne, literacka robota pokazuje swoje szwy. Chciałoby się w sytuacji dzisiejszej, gdy wszystko to, co symboliczne w *Pod wulkanem*, zdążyło się już urzeczywistnić, chciałoby się, by sztuka przyniosła oczyszczenie ze zmęczenia zbrodnią i rozpaczą. Nie chodzi o łatwą pociechę, lecz o światło w ciemnościach. Po prostu tęsknota za ładem (możliwym do osiągnięcia) w ludzkim świecie, a przede wszystkim w samym człowieku jest już teraz tak wielka, że poczyna przeradzać się w wiarę. Tej wiary nie ma jeszcze w twórczości artystów, którzy rozpaczliwie spalali się po to, by tęsknotę za nią w nas obudzić. *Pod wulkanem* jest jednym z dokumentów takiego spalenia, jest świadectwem niezgody autora na rozpacz i poniewierkę cierpiących.

Marek Skwarnicki

METODOLOGICZNE KŁOPOTY Z ANTROPOLOGIĄ FILOZOFICZNĄ

Tytuł artykułu Włodzimierza Osińskiego *Antropologia filozoficzna — nowa nauka o człowieku* („Znak", 113 /II/, 1963) wzbudził we mnie aż dwa zastrzeżenia: „Czy naprawdę nauka" i czy „naprawdę nowa". W trakcie lektury doszło więcej wątpliwości. Artykuł zresztą uważam za bardzo ciekawy. Rzucono w nim wiele świeżych (a przynajmniej niebanalnych) myśli. Chciałbym zatrzymać się przy fragmencie artykułu dotyczącym kwestii stosunku antropologii filozoficznej do nauk szczegółowych. Chociaż nie wszystkie propozycje Osińskiego na ten temat uważam za trafne, chciałbym mu wyrazić wdzięczność za poruszenie tego tematu.

Osiński rozważa trzy warianty relacji, jakie zachodzić mogą między naukami szczegółowymi a antropologią filozoficzną. Według pierwszego wariantu antropologia filozoficzna jest dyscypliną uformowaną na podstawie wyników nauk szczegółowych. Nazwijmy ten wariant modelem antropologii filozoficznej indukcyjnej. Drugi wariant reprezentuje model antropologii filozoficznej traktowanej czysto spekulatywnie w całkowitym oderwaniu od nauk szczegółowych. Według trzeciego wariantu antropologia filozoficzna stanowi dyscyplinę *par excellence* filozoficzną, której założenia jednakże konfrontuje się i potwierdza w oparciu o materiał faktograficzny zaczerpnięty z różnych nauk szczegółowych. Nazwijmy ten wariant modelem antropologii filozoficznej spekulatywnej — weryfikowanej przez twierdzenia o faktach nauk szczegółowych.

Osiński dwa pierwsze modele odrzuca, przyjmuje natomiast model trzeci. Wybór ten motywuje następująco: gdyby antropologia filozoficzna rozwijała się w całkowitej izolacji od nauk szczegółowych, „nabrałaby charakteru jakiejś spekulacji filozoficznej na temat człowieka. Nie można ani pomijać wyników nauk szczegółowych, ani stanowić wyłącznie ich syntezy, gdyż w pierwszym wypadku staje się pewną częścią filozofii, w drugim — różnym co do swej istotności i zakresu zlepkiem twierdzeń wypracowanych przez nauki szczegółowe; raz ciążą na niej założenia ogólnofilozoficzne, raz — założenia poszczególnych nauk" (str. 1261).

Uzasadniając operatywność trzeciego modelu Osiński pisze: „...twierdzenia filozoficzne o człowieku muszą być konfrontowane z wynikami nauk szczegółowych i rozpatrywane pod tym aspektem, czy swoją ogólnością i treścią obejmują twierdzenia poszczególnych dyscyplin naukowych wiążących się z danym problemem. Przy czym twierdzenia nauk szczegółowych nie mają stanowić przesłanek dowodowych logicznie uprawomocniających twierdzenie filo-

zoficzno-antropologiczne (podkr. A. S.) (taki postulat wynika z rozmaitych stopni ogólności twierdzeń obu rodzajów oraz z różnicy między aspektem cząstkowym i ogólnym). Mogą jedynie informować filozofa-antropologa o tym, czy i w jakim zakresie jego wyniki poznawcze są egzemplifikowane przez wyniki nauk szczegółowych" (s. 1262).

Otóż całkowicie zgadzając się z Osińskim co do nieprzydatności przy uprawianiu antropologii filozoficznej modelu pierwszego i drugiego, uważam, że także trzeci model jest również nieprzydatny a to z uwagi na dwie zasadnicze okoliczności. Po pierwsze — zupełnie utopijny (przynajmniej przy dzisiejszym stanie nauki) jest postulat egzemplifikacji twierdzeń antropologii filozoficznej, wyłącznie przez twierdzenie faktograficzne nauk szczegółowych. Nie wiem, ile udałoby się zebrać bezpośrednich twierdzeń o faktach dotyczących człowieka, które mogłyby zainteresować filozofa-antropologa. To wszystko, co rzeczywiście go interesuje, wiąże się przede wszystkim z ogólnymi twierdzeniami hipotetycznymi.

Chodzi więc nie o pojedyncze fakty, lecz o hipotezy, które stawia psycholog, socjolog, fizjolog, historyk itd., itd... Oczywiście, że dysponujemy hipotezami lepiej lub gorzej falsyfikowalnymi i hipotezami lepiej lub gorzej sprawdzonymi. Trzeba jednakże pamiętać, że nie rozporządzamy żadnymi kryteriami metodologicznymi, które by uprawniały do zarysowania wyraźnej granicy między hipotezami „mniej pewnymi a bardziej pewnymi". Ostatecznie musimy odwoływać się do praktyki, do podstawy uczonych — ich większej lub mniejszej rzetelności czy większej lub mniejszej ich skłonności do ryzyka.

Odrzucam model trzeci i z tego także powodu, iż postulat egzemplifikacji tez spekulatywnej antropologii filozoficznej wydaje mi się jałowy i z metodologicznego punktu widzenia nie rzetelny. Bowiem ze zbioru konkurencyjnych hipotez zawsze mogę sobie wybrać takie hipotezy, które będą potwierdzać moje założenia filozoficzne a odrzucać te hipotezy, które z tymi założeniami będą niezgodne. Dzięki temu można pozornie umacniać prawdziwość przyjętej teorii filozoficznej. Osiński — trzeba lojalnie zaznaczyć — mówił nie o hipotezach, lecz o „materiale faktycznym". Ale uczynił to przeoczając zasadnicze elementy sytuacji we współczesnej nauce.

Sądzę, że kto opowiada się za spekulatywnym modelem antropologii filozoficznej, osiągnięciami nauk szczegółowych może interesować się prywatnie, nie ma natomiast żadnych powodów metodologicznych do uwzględniania ich w swoich dociekaniach filozoficznych. Stąd chociaż osobiście odrzucam drugi model, uważam go za bardziej konsekwentny od modelu trzeciego.

Osobiście opowiadam się za modelem, według którego antropologia filozoficzna jest zbiorem filozoficznych hipotez falsyfiko-

walnych (tj. takich, co do których zakładam możliwość ich obalenia) m. in. na drodze do konfrontacji z twierdzeniami nauk szczegółowych. Nie byłaby więc tak rozumiana antropologia tylko sumą czy syntezą nauk szczegółowych.

Zresztą, moim zdaniem, pozostają olbrzymie obszary antropologii filozoficznej pozbawione charakteru naukowego, a bardzo doniosłe dla życiowej orientacji. Chodzi o dziedziny rozważań o sensie i bezsensie życia ludzkiego, o szczęściu, śmierci, o powinnościach, ocenach moralnych itd.

Andrzej Siemianowski

NORBERT WIENER

Dla szerokiej publiczności Norbert Wiener jest przede wszystkim jednym z twórców cybernetyki. On sam — w swej autobiografii [1] — uważa jednak swój związek z cybernetyką za dość przypadkowy. Jak twierdzi, chciał tylko po II wojnie światowej w ogólnie dostępnej formie przedstawić swoje koncepcje związane z niektórymi możliwościami rachunku prawdopodobieństwa i analizy harmonicznej, do których doszedł w latach 1938—1945. Uważał przy tym, że wiążą się one z działem techniki zwanym teorią informacji i dla swej książki szukał tytułu związanego z greckim słowem „przesyłam", ale ponieważ tworzone wyrazy zbyt przypominały naukę o aniołach, więc zastępczo, tymczasowo użył wyrazu „cybernetyka". Siebie samego uważa Wiener za typowego matematyka, choć matematykiem został właściwie nieco z przypadku.

Nad młodzieńczymi latami Wienera (urodził się 26 listopada 1894 r. w Columbii) zaciężyła wyraźnie osobowość jego ojca. Był to dość niezwykły człowiek. Urodzony w Białymstoku studiował medycynę w Warszawie, a w 1880 r. mając lat 19 pod wpływem lektury Tołstoja wyemigrował do Ameryki Środkowej, żeby założyć tam społeczność jaroszów i tołstoistów. Skończył swą podróż w Nowym Orleanie, gdzie doceniono jego niezwykłe zdolności językowe (władał podobno płynnie 6 językami i znał nieco słabiej 30 innych; Norbert Wiener zna „tylko" 13 języków, w tym chiński) i zatrudniono go na Uniwersytecie w Columbii jako lektora języków obcych. Potem został docentem slawistyki w Bostonie, w końcu zaś profesorem germanistyki na Uniwersytecie w Harwardzie. Niezwykle pracowity (w ciągu 2 lat potrafił przetłumaczyć wszystkie dzieła Tołstoja) sam uczył syna i to w takim tempie, że Norbert ukończył studia średnie mając lat 14,

[1] *I am a mathematician*. New York 1956, Doubleday a. Co. Wszystkie przytaczane w dalszym tekście cytaty pochodzą z tej właśnie książki.

a w wieku 18 lat uzyskał swój pierwszy doktorat — z filozofii — którego tematem było porównanie formalizacji logiki u Russella i Schrödera. Dzięki temu przyznano mu stypendium w Cambridge, gdzie miał słuchać wykładów Russella, i tam właśnie przerzucił się na matematykę. Początkowo studiował u Hardy'ego w Cambridge, potem u Hilberta w Getyndze. Tam zetknął się z wielką matematyką niemiecką przełomu XIX i XX w. (m. in. zapoznał się tam z Feliksem Kleinem — legendarnym już wówczas reformatorem geometrii). W 1916 r. zostaje docentem matematyki w Harwardzie, skąd w 1919 r. przenosi się jako wykładowca do *Massachusetts Institute of Technology* — najwybitniejszej chyba uczelni technicznej Stanów Zjednoczonych, której pracownikiem jest do chwili obecnej. W tym okresie zaczyna się wyzwalanie spod wpływu ojca, walka o swego rodzaju wolność intelektualną a zwłaszcza prawo do odosobnienia się od absorbującego życia starszego pokolenia. Norbert Wiener coraz chętniej ucieka do Europy (w 1920 r. na wykłady Hadamarda do Paryża, w 1922 i 1924 do Getyngi na wykłady Maxa Borna i R. Couranta, a później na dłuższe, przeszło roczne studia u prof. Haralda Bohra — brata Nielsa Bohra — w Kopenhadze).

Prawdopodobnie taki przebieg własnych studiów spowodował, że Norbert Wiener uważa swobodę rozmów, spotkań i wspólnej pracy uczonych różnych krajów i poglądów za podstawowy warunek postępu nauki. Najcięższym okresem jego życia — jak pisze — okazały się lata II wojny światowej, gdy opracowywał podstawy matematyczne kierowania ogniem artyleryjskim do celów o dużej ruchliwości (jest to fragment tzw. teorii przewidywania pozwalający określać prawdopodobieństwo znalezienia samolotu w różnych punktach po upływie paru sekund od chwili dokonania pomiarów jego obecnego położenia i prędkości) i ze względu na tajemnicę wojskową był w znacznym stopniu odcięty od normalnych swoich kontaktów z uczonymi całego świata. Przekonanie o ponadnarodowości nauki utrwaliło się u Wienera w późniejszym okresie, gdy nieraz długie miesiące spędzał w różnych krajach jako „wypożyczony" wykładowca (1932—1933 w Cambridge, 1935—1937 w Pekinie, 1944 w Meksyku, 1950 w Paryżu — wykłady na *Collège de France* i 1953 w Indiach). Wiener należy do ludzi ceniących przede wszystkim bezpośredni osobisty kontakt z innymi. Uważa, że najbardziej pożyteczne były dla niego prywatne, domowe rozmowy, pogawędki przy niedokończonych partiach szachów i dyskusje na wspólnych spacerach. One to przynaglały w pracy, naświetlały zagadnienia z wielu różnych stron a przede wszystkim tworzyły jedyną nieznaną już prawie obecnie atmosferę dawnych środowisk naukowych, nastrój składający się z „głębokiej refleksji, zjadliwego krytycyzmu, błyskotliwych pomysłów i wielkiego codziennego wysiłku".

Dzięki takiej postawie autora pamiętnik Wienera jest również

w znacznym stopniu historią matematyki XX w. Ale to zbiorowisko kongresów, spotkań, wykładów, znajomości, wspólnych prac i studiów stanowi raczej dość powierzchowną warstwę jego życia, którego istotnym, głębokim nurtem było spotkanie z matematyką. Nie warto zapewne opisywać większości jego prac; wszystkie te zbiory niepunktowe, gęstości liczb pierwszych, równania całkowe, przestrzenie prawdopodobieństwa itp. nie będą wiele mówiły niespecjalistom.[2] Sam Wiener traktuje zresztą wiele z nich wyłącznie jako próby poszukiwania własnej drogi. Ale wspomnijmy to, co stanowiło rdzeń tej „przygody".

„...Matematyka jest w znacznym stopniu domeną ludzi młodych. Stawia ona tak wielkie wymagania intelektowi, odwadze i wyobraźni, że tylko młodość może im podołać. Jeśli kariera matematyka nie ma się skończyć zbyt szybko, powinien on w okresie największego rozwoju swych sił poświęcić się odkrywaniu takich dziedzin lub zagadnień, żeby ich badanie mogło zapewnić mu całe pozostałe życie. Ja miałem szczęście znaleźć takie tematy, że obecnie, po upływie 40 lat pasjonują mnie one z równą siłą..."

Tę centralną koncepcję Wienera można by nazwać matematyką niedokładności, odchyleń lub nieregularności. Do XX w. w matematyce dominował skrajny determinizm; operowano prawie wyłącznie wielkościami idealnie dokładnymi i niezmiennymi. Wiener w znacznym stopniu otworzył dla matematyki świat wielkości znanych niedokładnie, w przybliżeniu, zmiennych nieregularnie, świat, w którym istnieje pewien margines zjawisk nieprzewidywanych. On sam dzieje swych wysiłków przedstawił następująco:

„...Zainteresowanie teorią informacji skłaniało mnie do badań, czego potrafimy się dowiedzieć, gdy rozporządzamy tylko informacją częściową, znamy tylko fragmenty rozpatrywanego układu. Studia analizy harmonicznej pozwoliły mi stwierdzić, że kluczowy problem tzw. widm ciągłych prowadzi do zależności i krzywych, które są tak nieregularne, że klasyczna analiza staje wobec nich bezradna. To natchnęło mnie większym szacunkiem wobec nieregularności oraz przekonaniem, że w rzeczywistości odgrywają one jakąś bardzo zasadniczą rolę. Współpraca z inżynierami pouczyła mnie, że wszystkie dane, którymi musimy się w praktyce posługiwać, nigdy nie są dokładne, a od neurologów dowiedziałem się, że świat jest nam dostępny tylko poprzez układ nerwowy i wszelkie nasze bezpośrednie informacje o świecie ograniczają się do takich, które układ ten może przekazać..."

---

[2] Choć kryją się w nich interesujące „polonica". Na przykład pewne prace o przestrzeniach wektorowych doprowadziły Wienera do kręgu idei związanych z tzw. przestrzeniami Banacha i operacjami liniowymi. Wówczas — jak pisze — możliwie prędko wycofał się z tego kierunku badań, gdzie i tak „... zniknąłbym w cieniu Banacha".

W 1945 r. Norbert Wiener przeżył silny wstrząs psychiczny wywołany wypadkami w Hiroshimie i Nagasaki. Pierwszą jego reakcją — jak pisze — była radość, że uniknął podczas wojny jakiegokolwiek związku z pracami nad bombą atomową. Potem przyszły bardziej ogólne refleksje dotyczące, jak to nazywał, obecnie osiągniętej „współmierności między ludzką wolą niszczenia i możliwością niszczenia". Wiener doszedł do wniosku, że zasadniczym problemem, który każdy musi osobiście rozstrzygnąć, jest problem odpowiedzialności za najdalsze nawet skutki swego własnego działania. Temu przekonaniu dał wyraz w jedynej swej powieści *The Tempter* oraz w wielu wystąpieniach i publikacjach dotyczących przewidywanych (przede wszystkim społecznych) skutków automatyzacji, którą uważał za swoją dziedzinę. Był to czas dość ponurych doświadczeń. Zetknął się wówczas bezpośrednio z „nieuctwem działaczy politycznych i związkowych, ograniczonością wojskowych, niepohamowanymi ambicjami techników i biurokratów oraz bezradnością uczonych..." Wszystko to prawdopodobnie stało się źródłem powojennego pesymizmu Wienera, któremu zresztą nadał dość ogólną formę widoczną choćby z takiej wypowiedzi:

„...Żyjemy w prądzie rozkładu, który — zgodnie z II prawem termodynamiki — dąży do zatracenia wszystkiego w stanie obojętności i zrównoważenia. Tak zwana »śmierć cieplna« wszechświata zgodnie z poglądami Maxwella, Boltzmanna i Gibbsa stanowi swoisty odpowiednik etyki Kierkegaarda, który sądził, że żyjemy w świecie moralnego chaosu. Naszym zasadniczym obowiązkiem jest tworzenie w kosmosie malutkich enklaw porządku i nieustanna walka o przedłużanie ich życia. Celem naszym nie jest jakieś trwałe, ostateczne zwycięstwo. Wszystko, co możemy osiągnąć, to nasze chwilowe istnienie. Nie sądzę, by taką postawę należało nazywać defetyzmem, jest ona raczej zrozumieniem tragedii naszego losu w świecie, który konieczność skazała na nieuniknione ujednostajnienie. Przejawienie własnej natury, własnej osobowości jest wobec przeważającego w przyrodzie dążenia do chaosu swoistym buntem przeciw naszemu przeznaczeniu i w tym też buncie jedynie leży nasza wielkość...."

Takie poglądy i obawy spotyka się w prawie wszystkich wypowiedziach Wienera dotyczących cybernetyki. Być może stanowiło to jedną z przyczyn powszechnego entuzjazmu i szybkiego rozprzestrzeniania się idei cybernetyki. Jest to tym ciekawsze, że w ujęciu późniejszych popularyzatorów cybernetyka przyjęła raczej niezwykle optymistyczne zabarwienia. W każdym razie jej tło psychiczne, jej niewątpliwe w niektórych punktach podobieństwo do poglądów egzystencjalistów zasługuje chyba na nieco więcej uwagi.

W ostatnich latach uwagę Wienera w dużym stopniu zajmuje metodyka i przyszłość pracy naukowej, tak jak widzi je z perspektywy swego życia. Reprezentuje on pogląd, że najważniejszym warunkiem

skuteczności tej pracy jest wewnętrzna dyscyplina uczonego, która „...nie wyklucza wprawdzie popełniania błędów, ale sprawia, że nie trwamy przy nich, gdy okażą się niewątpliwe...", a przede wszystkim zobowiązuje do przyjęcia wniosków, w których wyprowadzeniu nie dostrzegamy błędu bez względu na to, jak bezsensowne czy niewygodne wydawałyby się one. To „zobowiązanie wobec prawdy" jest według Wienera istotą wolności nauki. Zasadniczym niebezpieczeństwem naszych czasów będzie — jak sądzi — zanik tego zobowiązania i dominacja chęci możliwie szybkiego uzyskiwania bezpośrednich korzyści materialnych z badań naukowych. Obecnie wielkie laboratoria lub instytuty zatrudniają — zdaniem Wienera — raczej „intelektualnych lokai i odbijaczy kart kontrolnych" niż samodzielnych uczonych a ich prace dość często przypominają wyniki stukania na maszynie „stada małp". Czasem trafi się tam jakiś przyczynek możliwy do wykorzystania w przyszłości, ale właściwie jest to zalew szczegółików niemal bezużytecznych z racji fragmentaryczności i pośpiechu, z jakim nad nimi pracowano. „...Wiedza — jak las — dojrzewa setki lat. Rozwój naszych obecnie kluczowych idei możemy prześledzić przynajmniej aż do czasów Leibnitza... a jakaż organizacja, jakież państwo planuje obecnie na takie okresy czasu?" Szukając instytucji — wystarczająco rozsądnej, bezinteresownej i przewidującej — która mogłaby w przyszłości zostać protektorem nauki, prawdziwej i nieskomercjalizowanej, Wiener znajduje tyko jedną — Kościół, który „...jeśli nawet w porównaniu z czasami średniowiecza stracił nieco ze swego znaczenia, roli i użyteczności, to należy pamiętać, że On właśnie powołał do życia uniwersytety i chyba wszystkie te formy życia umysłowego, które doprowadziły rozwój wiedzy aż do naszych dni."

18 marca 1964 Norbert Wiener zmarł na atak serca w Sztokholmie, gdzie miał wygłosić wykład w Królewskim Instytucie Technologii. Miał lat 69 lecz był w pełni sił twórczych. W najbliższym czasie ma się ukazać w Stanach Zjednoczonych jego najnowsza książka nosząca tytuł: *God and Golem, Inc.* („Bóg i golem, Sp. akc.") Wiener powraca w niej raz jeszcze do motywów faustowskich występujących już w jego powieści *The Tempter*. Oto apel Wienera do ludzi epoki cybernetycznej, której jest współtwórcą: „Oddajcie ludziom co ludzkie — a computerom tylko to co należy do maszyn liczących".

Karol Wajs

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

ROCZNIKI FILOZOFICZNE

Z satysfakcją bierze się do ręki kolejne zeszyty *Roczników filozoficznych*, poświęcone filozofii teoretycznej (tom X, zeszyt 1, i tom XI zeszyt 1)[1]. Obydwa odznaczają się wyrównanym, a przy tym bardzo wysokim poziomem naukowym, który pozwala je bez „taryfy ulgowej" zestawiać z najlepszymi tego rodzaju publikacjami ukazującymi się w świecie. Szkoda, że francuskie streszczenia artykułów nie zawsze dają wierne wyobrażenie o ich istotnej wartości i wnikliwości w traktowaniu zagadnień. Ale dają przynajmniej orientację, jak szeroka jest problematyka, którą aktualnie zajmuje się środowisko filozoficzne KUL i co jest jego naczelną troską. W centrum zainteresowań pozostają nadal zagadnienia metodologiczne, w szczególności metodologia filozofii, zwłaszcza teorii poznania i metafizyki. Warto przy okazji podkreślić, że podjęte w tej sprawie badania prowadzą nie tylko do cennych rozstrzygnięć teoretycznych w dziedzinie samej metodologii filozofii, ale że wydały też konkretne owoce praktyczne, w postaci wyostrzonej „świadomości metodologicznej", którą znać prawie we wszystkich prezentowanych w omawianych *Rocznikach* pracach. A cechuje je nadto jeszcze wnikliwość i odwaga w atakowaniu trudnych nierzadko problemów, prowadząca do rewizji i przemyślenia na nowo tradycyjnej problematyki, do której podchodzi się z wyostrzonymi narzędziami metodologicznymi, wzbogaconymi wyraźnie o krytycznie zasymilowane osiągnięcia współczesnych metod naukowych. Ta właśnie tendencja jest bardzo wyraźna. Otrzymywane rezultaty, choć jeszcze oczywiście cząstkowe, budzą przecież zaufanie i pozwalają rokować dalszą dobrą przyszłość. Warto też podkreślić, że obok nazwisk autorów znanych już z poprzednich *Roczników* pojawiły się także nowe, przy czym prace, które firmują, nie są bynajmniej od tamtych gorsze. Świadczy to dobrze o pomyślnym rozwoju filozofii na KUL'u i każe zwrócić uwagę na dydaktyczne zasługi kierowników studium. Dodajmy wreszcie, że same *Roczniki* zmieniły też szatę graficzną okładki, która, choć może jeszcze nie najpiękniejsza, jest przecież o wiele lepsza niż poprzednio.

Przechodząc do bardzo niestety skrótowego przedstawienia ich treści, zacząć wypada od prac związanych właśnie z metodologią. I tak zeszyt 1 rocznika X[2] otwiera rozprawa ks. S. Kamińskiego pt. *Systematyzacja*

---

[1] „Roczniki Filozoficzne", tom X (1962), zeszyt 1 (Filozofia teoretyczna), Lublin 1962, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 212, zł 30 oraz tom XI (1963), zeszyt 1 (Filozofia teoretyczna), Lublin 1963, j. w., s. 156, zł 30.

[2] Ponieważ omawiam tylko zeszyty pierwsze obu Roczników, ograniczę się w dalszym ciągu do cytowania numeru tomu.

błędów logicznych, która stanowi pierwszą u nas próbę tak szerokiego potraktowania tego tematu. Wszystkie błędy logiczne, szczegółowo zestawione na ostatnich dziesięciu stronach pracy, autor ujmuje w cztery grupy naczelne, dzielone z kolei na szereg podgrup — a mianowicie: a. błędy teoriopoznawcze, b. błędy semiotyczne (tu należą m. in. różne typy niezrozumiałości), c. błędy logiczne w ścisłym sensie, czyli błędy rozumowania, d. błędy metodologiczne. Ostatni z tych działów rozbudowany jest najszerzej.

Druga praca Ks. Kamińskiego nosi tytuł *Czym są w filozofii i logice tzw. pierwsze zasady?* (rocznik XI) Po obszernym wstępie, poświęconym historii pojawiania się i precyzowania zasad tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka i racji dostatecznej, oraz roli, jaką przypisywali im różni filozofowie w swych systemach, autor przechodzi do sprawy ich znaczenia w metafizyce, logice i w ludzkim poznaniu w ogóle. Ich naczelny i pryncypialny charakter nie tkwi w tym, że stanowią pierwsze przesłanki, z których da się wydedukować wszystkie inne prawdy, lecz w tym, że swą prawdą warunkują inne prawdy, że z konieczności zakładamy je we wszelkich operacjach poznawczych.

Na szczególną uwagę zasługuje znakomita, bardzo wnikliwa praca Stanisława Majdańskiego *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*. (Rocznik X). Sprawie sygnalizowanej tytułem poświęcona jest druga część rozprawy, część pierwsza natomiast dotyczy ogólnych właściwości metodologicznych operacji poznawczych stosowanych w metafizyce.

Na początku autor wyróżnia dwie postawy metodologiczne, jakie w ostatnich czasach zarysowały się w odniesieniu do metafizyki. Pierwsza z nich polega na przenoszeniu na grunt metafizyki osiągnięć metodologicznych, jakie zostały wypracowane, lub przynajmniej jakie postuluje się wobec innych nauk, przede wszystkim wobec nauk szczegółowych. Druga tendencja broni naukowości filozofii drogą wskazywania specyficznego charakteru jej metod badawczych, których dotychczasowa metodologia jeszcze nie dostrzegła i które czekają jeszcze na odpowiednią analizę. Autor utrzymuje, że wobec niebezpieczeństw, jakie niosą z sobą obie te metody, trzeba szukać jakiejś drogi pośredniej, która wyzyskiwałaby zarówno rzetelne osiągnięcia ogólnej metodologii nauk, jak też byłaby w stanie przeprowadzić adekwatne badania metod swoistych filozofii. To ostatnie powinno dokonać się przede wszystkim wobec metafizycznych operacji tworzenia pojęć i sądów oraz ich uzasadniania. Ale przy tym wszystkim muszą być i w filozofii spełnione ogólne postulaty naukowości, jakie narzuca warunek jedności nauki i komunikatywności jej wyników poznawczych. Do tego dołączą się postulaty związane ze specyficzną strukturą i funkcjami filozofii (wchodzi tu m. in. w grę sprawa filozofii jako „mądrości"). Filo-

zofia, która by z góry uchylała się od wymagań formalnej poprawności swych operacji poznawczych, skazuje się sama na banicję z nauki. Tak dzieje się zarówno z filozofią „podręcznikową", ograniczającą się do obrony tradycyjnych formułek, jak i z różnymi odmianami filozofii irracjonalistycznych, zbliżających się raczej do naukowo nieskrępowanego fantazjowania, zaspokajającego zresztą także jakieś potrzeby ludzkiego ducha.

Druga część pracy dotyczy już sprawy związku pojęć transcendentalnych z naczelnymi zasadami bytu. Rozważanie tego zagadnienia stanowi równocześnie przykład podejścia do szczegółowego problemu w świetle postulatów sprecyzowanych w części poprzedniej. Punktem wyjścia rozważań są poglądy A. M. Krąpca, które sugerują twierdzenie, że pojęcie transcendentalne jest zawsze pewnym skrótem sądu. St. Majdański, po niezwykle wnikliwym rozważeniu różnych możliwości, jakie pojawić się mogą w kwestii związku pojęć transcendentalnych i zasad naczelnych, dochodzi do wniosku, że najwłaściwsze rozwiązanie polega jednak na przypisaniu transcendentaliom charakteru pojęć, za czym przemawiają m. in. następujące argumenty: 1. koncepcja utożsamiająca pojęcie transcendentalne z sądem nie jest zgodna z tym, co w metafizyce tradycyjnej rozumie się przez *transcendentale*. 2. Koncepcja ta nastręcza wiele trudności jeśli chodzi o operowanie pojęciami transcendentalnymi, które pełnią nie tylko funkcje semantyczne ale i syntaktyczne — nadają się na podmiot lub orzeczenie zdania, 3. W tym właśnie charakterze transcendentalia występują także — przynajmniej niekiedy — jako elementy strukturalne naczelnych zasad. 4. Zaciera się zasadnicza różnica między pojęciami transcendentalnymi a pierwszymi zasadami.

W zakończeniu artykułu St. Majdański przeprowadza jednak próby badań, które — przy pewnej modyfikującej interpretacji stanowiska Krąpca — pozwoliłyby ustrzec to stanowisko przed przytoczonymi wyżej zarzutami. Jeśli wolno tu wtrącić swoje „trzy grosze", warto może wskazać na jeszcze jedną (tymczasem bardzo „hipotetyczną") możliwość. Otóż czy nie chodzi w koncepcji Krąpca o to, że pojęcie transcendentalne, nie przestając być pojęciem, domaga się jednak w „definiens" swej „definicji" (może raczej quasi-definicji, gdyż, jak wiadomo, pojęć transcendentalnych nie da się właściwie definiować) nie tylko czy nie tyle innego pojęcia resp. koniunkcji pojęć lecz z konieczności pewnego zdania — sądu egzystencjalnego? Tak np. „definicja" bytu głosi, iż jest to to, co istnieje, co (realnie) jest, przy czym to „jest" traktować należy jako orzeczenia sądu egzystencjalnego. Inna natomiast sprawa, jak te sformułowania sądowo-egzystencjalnie mają się do sformułowań odpowiednich zasad naczelnych, z którymi mogą być niekiedy równokształtne. Pozostaje jeszcze jedno zagadnienie: czy słówko „to" występujące w „definiującym" byt

zdaniu egzystencjalnym nie jest już samo transcendentalne, skoro wskazuje na wszelką możliwą treść, mogącą stać się podmiotem realnego istnienia? Wydaje się jednak, że samo posiada ono charakter jedynie uniwersalny, transcendentalność współtworzy dopiero w związku z egzystencjalnym orzeczeniem.

Napisałem tyle dobrego o pracy St. Majdańskiego, że mam już prawo zwrócić uwagę na pewne momenty negatywne. Związane są one ze stroną językową rozprawy. Nie chodzi tu jednak ani o jej styl, dość zresztą zawiły i trudny, lecz o tworzenie szeregu neologizmów, które brzmią strasznie. I znowu: nie jestem bynajmniej wrogiem neologizmów — ich tworzenie na terenie filozofii jest niewątpliwie konieczne, skoro stale musimy wyszukiwać bardziej adekwatne terminy na określenie treści, które zostały dostrzeżone i które trzeba jakoś wyrazić, ale takie wyrażenia jak „analizowalność", „uwzględnialność" czy „ujmowalność" są naprawdę niepotrzebne, bo da się je zastąpić bardziej rozbudowanym opisem. Może to nie jest najwygodniejsze ale trudno: piszemy przecież po polsku!

Zbliżony charakterem do rozważań Majdańskiego jest artykuł ks. Józefa Herbuta, *O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*. Jego celem jest zbadanie możliwości zastosowania do analogii transcendentalnej teorii izomorfizmu, opracowanej na gruncie współczesnej logiki. Wynik jest negatywny: analogia transcendentalna nie da się opisać ani zinterpretować przy pomocy tej teorii, gdyż nie da się sprowadzić do zespołu własności czysto formalnych. Ponadto wobec treściowego charakteru teorii analogii transcendentalnej — wnioski z niej wyprowadzane, są zawsze bogatsze niż te, które wywieść można z izomorficznej teorii analogii.

Problematyce analogii poświęcone są także dwa artykuły ks. bpa Bohdana Bejze. Pierwszy z nich, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany* omawia kolejno analogię proporcjonalności niewłaściwej, w której wyróżnia analogię metaforyczną, i analogię proporcjonalności ogólnej oraz analogię proporcjonalności właściwej, zawierającą analogię transcendentalną w sensie ścisłym i analogię transcendentalną w sensie względnym. Te precyzujące rozważania doprowadzają do wniosku, że tylko drugi typ analogii stanowi analogię ściśle metafizyczną, przy czym zastosowanie znajdują tu obydwie jej odmiany. Dzieje się tak dlatego, że metafizyka posługuje się pojęciami o zakresie nie tylko całkowicie ale i względnie transcendentalnym.

Drugi artykuł, *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, stara się odpowiedzieć na dwa pytania: 1. w którym etapie poznania Boga występuje analogia? 2. jaki typ analogii występuje w metafizycznym poznaniu Boga? Po zreferowaniu stanowisk jakie zarysowały się w odpowiedziach na te pytania, autor uzasadnia pogląd, że analogia występuje nie tylko w poznaniu istoty Boga, ale i przy dowo-

zakres poruszanej problematyki do stanowiska tomistycznego, autor stawia zagadnienie na znacznie szerszym gruncie, przy czym szeroko uwzględnia też prace autorów nie-tomistycznych. Artykuł ten zasługuje także na szczególną uwagę z uwagi na precyzyjne rozgraniczenie wchodzącej w grę problematyki i bardzo wnikliwe próby jej rozwiązania. Lecz mimo to pewne sprawy nie zostały w nim załatwione. Chodzi między innymi o podstawowe pojęcie bezpośredniości, które nie zostało poddane dokładniejszej analizie. A przecież nie jest ono jednoznaczne, poza tym z różnymi typami bezpośredniości (resp. pośredniości) mamy w poznaniu do czynienia. Inaczej — dla przykładu — są nam dane przeżycia immanentne i przeżycia wewnętrzne (tę sprawę zresztą autor uwzględnia, widząc tu jedyny sposób poznania bezpośredniego), inaczej postrzeżenia zmysłowe, inaczej wyglądy rzeczy, jeszcze inaczej rzeczy, które przez te wyglądy się konstytuują. Ale i same tzw. rzeczy zewnętrzne dane są nam różnie: inaczej „odczuwam" moje własne ciało, inaczej drzewo, oglądane z odległości kilkudziesięciu kroków. Nasuwają się także wątpliwości co do przeprowadzonych przez autora analiz rozbijających czy atomizujących zarówno podmiot poznający (oddzielne traktowanie poszczególnych zmysłów bez podkreślenia całościowego charakteru naszego poznania, które nigdy nie jest czysto zmysłowe, a tym bardziej czysto „jedno-zmysłowe"), jak i przedmiotu poznawanego, który opisany jest tak, jak gdyby nie jawił się nam poprzez wyglądy i „w" wyglądach, ale był z nich „wywnioskowywany". Przyczyniło się chyba do tego oparcie się na aparaturze pojęciowej tzw. jakości pierwotnych i wtórnych, bez uwzględnienia pojęcia wyglądu, konstytuowanego nie tylko od strony podmiotu, ale mającego też swój fundament bytowy w obiekcie. Wreszcie, brak także rozróżnienia przedmiotu poznania w sensie ścisłym od przedmiotu fizykalnego, a dopiero na gruncie tej dystynkcji można z powodzeniem pytać o „realne" istnienie i sposób jego poznawania. W końcu trzeba też odróżnić pytania o istnienie realne, faktyczne, od pytań dotyczących charakteru naszych przeświadczeń o istnieniu poznawanych przedmiotów. Wydaje się, że dopiero potem można by się pokusić o odpowiedź na pytanie dotyczące bezpośredniości czy pośredniości poznawania istnienia świata zewnętrznego. Jeśli te moje uwagi są słuszne, to może warto by pokusić się o kontynuowanie w tym właśnie kierunku analiz ks. Śliwy, które i tak przecież zachowują swój bardzo wysoki walor naukowy.

Artykuł Antoniego Stępnia *Stanowisko Gilsona w sprawie metody teorii poznania* poddaje analizie gilsonowską koncepcję tzw. realizmu metodycznego, zestawiając ją przy okazji z odpowiednimi poglądami Merciera i Noela, z którymi Gilson polemizował. Podkreślając zasługi Gilsona w uzasadnieniu stanowiska realizmu, autor podnosi jednak szereg zastrzeżeń wobec jego poglądów. W końcu zarysowuje własną

drogę uzasadnienia realizmu, wskazując, że fakt błędu w naszym poznawaniu świata realnego, na co najczęściej powołują się krytycy realizmu, jest także faktem danym poznawczo — jednym słowem, stwierdzenie błędu jest tu także poznaniem dotyczącym świata realnego.

Omawiane zeszyty *Roczników* zawierają także kilka artykułów z zakresu historii filozofii. Są to: bardzo ważna i nowatorska w swych interpretacjach praca Tadeusza Kwiatkowskiego pt. *Dialektyka Arystotelesa*, (t. XI), Mieczysława Gogacza, *O nowszych badaniach dowodu ontologicznego Anzelma z Canterbury*, Krescentego Dudaka, *Zarys problematyki poznawczej w Summae quaestionum Henryka z Gandawy*, (w tomie XI), a w tomie X: Haliny Wistuby, *Teoria zła w Enneadach Plotyna* i Ks. Leopolda Regnera, *Szesnastowieczny rękopis biblioteki kapitulnej w Wojniczu*.

Zupełnie osobną pozycję stanowi piękne studium I. Dąmbskiej pt. *Milczenie jako wyraz i jako wartość*. Zagadnienie milczenia autorka ujmuje z różnych stron, a mianowicie: 1. jako wyraz i środek komunikowania, 2. jako środek taktyczny działania, 3. jako symptom charakterologiczny, 4. jako kategorię moralną, 5. jako kategorię estetyczną, 6. jako kategorię mistyczną.

Poza wymienionymi powyżej rozprawami, każdy zeszyt *Roczników* przynosi także szereg recenzji. Dla przykładu zwróćmy uwagę na jedną z nich (pióra Ks. S. Kamińskiego i A. Stępnia), poświęconą *Krytyce ludzkiego poznania* Ks. St. Adamczyka (wydanej przez T. N. K. U. L. w r. 1962). Recenzja ta, bardzo wnikliwa ale też krytyczna, świadczy dobrze o żywotności i dynamice filozoficznego środowiska lubelskiego, które nie boi się wewnętrznych dyskusji i polemik, stanowiących przecież tak cenne narzędzie posuwania naprzód naszej wiedzy. Z uznaniem trzeba tu podkreślić szeroką i otwartą postawę Towarzystwa Naukowego K. U. L., które jest wydawcą zarówno książki ks. Adamczyka, jak i *Roczników filozoficznych*. Twórcza dyskusja może rozwijać się tylko tam, gdzie naczelną troską jest troska o prawdę, a ta wymaga odwagi zarówno ze strony tych, co krytykują, jak i tych, których stać na właściwe przyjęcie krytyki. Spełnienie tego zasadniczego postulatu nie byłoby możliwe bez wielkiej intelektualnej dojrzałości. Mamy tu do czynienia z praktyczną ilustracją starej przecież prawdy, że prawo do niezgadzania się z jakimś poglądem jest w filozofii równie cenne, jak prawo do akceptowania tego, co uznało się za prawdziwe. Jedno i drugie zakłada przede wszystkim rzetelną wolność intelektualną. Zresztą, „prawdziwa cnota krytyk się nie boi" (Ignacy Krasicki).

Władysław Stróżewski

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA—KSIĄŻKI—LUDZIE

SOMMAIRE

Les trois derniers articles ont été tirés des matériaux du symposium tenu à l'Abbaye de Notre-Dame du Bec, Avril 1961 et publiés par John M. Tood: *Problems of Authority*, Helicon Press, Baltimore

Chronique

Cena zł 12.—

